BIBLIOTECA DE GRANDES PENSADORES

Descartes

Estudio introductorio de
CIRILO FLÓREZ MIGUEL



RENÉ DESCARTES

REGLAS PARA LA DIRECCIÓN DEL ESPÍRITU

INVESTIGACIÓN DE LA VERDAD POR LA LUZ NATURAL

DISCURSO DEL MÉTODO

MEDITACIONES METAFÍSICAS SEGUIDAS DE LAS OBJECIONES Y RESPUESTAS

CONVERSACIÓN CON BURMAN

LAS PASIONES DEL ALMA

CORRESPONDENCIA CON ISABEL DE BOHEMIA

TRATADO DEL HOMBRE

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
CIRILO FLÓREZ MIGUEL



EDITORIAL GREDOS

MADRID

CONTENIDO



Copia anónima de un retrato, ahora perdido, que el pintor neerlandés Frans Hals realizó de René Descartes en 1649. (Museo del Louvre, París.)

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

CIRILO FLÓREZ MIGUEL

RENÉ DESCARTES, LA CONSTITUCIÓN DE LA MODERNIDAD

En el campo de la filosofía puede hablarse de dos comienzos. El primero de ellos se produjo en Grecia unos siglos antes de nuestra era y tiene como héroe indiscutible a Sócrates, cuya figura Platón dibujó en su obra *Apología de Sócrates*, en la que nos lo presenta como un hombre profundamente comprometido con sus ideas y dispuesto a morir por ellas. El segundo comienzo de la filosofía es el que acontece en la «modernidad» y tiene como héroe indiscutido a Descartes, que en el *Discurso del método* se pinta a sí mismo como el héroe de la razón moderna. Georg W. F. Hegel supo ver bien el significado de Descartes para la filosofía al escribir: «Descartes es un héroe del pensamiento que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora al descubierto al cabo de mil años».[1]

Pero Descartes no estaba dispuesto a morir por sus ideas como Sócrates, y por eso cuidó mucho de elegir adecuadamente el lugar donde vivir. Abandonó su Francia natal y fijó su residencia en Holanda, un país libre en la época revuelta de las «guerras de religión», que es la época en la que discurre la vida de Descartes, fundador de la razón moderna.

En Descartes se refleja toda su época. Al seguir la historia de su espíritu se sigue al unísono la historia de la llamada modernidad. El individuo Descartes «ejemplifica» su tiempo, y por eso hablar de él es hablar de la modernidad. Con él se constituyó la modernidad, y en ella asistimos a un nuevo comienzo de la filosofía, que va a colocar

---

[1] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* [trad. de W. Roces], México, FCE, 1977, III, pág. 254.

al hombre en su centro. Ahí reside la gran tarea del filósofo Descartes, que abrió el camino a la ciencia y a la técnica modernas.

VIDA Y CONTEXTO HISTÓRICO

René Descartes nació el 31 de marzo de 1596 en el pequeño pueblo de La Haye, en la Turena francesa, en el seno de una familia de la baja nobleza. Perdió a su madre cuando tenía trece meses y muy pronto fue separado de su padre para ir a vivir con su abuela en el mismo pueblecito en que nació. En una carta a la princesa Isabel alude a la muerte de su madre, que relaciona con una enfermedad pulmonar que él habría heredado y que sería la causa de su carácter enfermizo, que el filósofo intentó superar con su buen humor y su independencia.

Se educó en el colegio jesuita de La Flèche, en el que ingresó en la Pascua de 1607. Su padre le puso bajo el cuidado del jesuita Charlet, pariente lejano de Descartes, que llegó a ser director del colegio y lo trató con mucha deferencia. La ausencia de los padres fue compensada por el cuidado de Charlet en el colegio. Permaneció allí hasta septiembre de 1614, recibiendo clases de lógica y estudiando a los clásicos, especialmente la filosofía tradicional aristotélica. También aprendió matemáticas gracias a las clases suplementarias del jesuita Jean François, que siguiendo las instrucciones de Christoph Clavius —uno de los grandes científicos del momento— impartió, a partir de 1612, clases suplementarias de matemáticas a los alumnos aventajados, entre los que con todo merecimiento se encontraba Descartes.

En su libro *Prolegómenos* Clavius criticaba las sectas peripatéticas enfrascadas en vanas disputas, que conducían a la incertidumbre y al escepticismo, y como alternativa proponía las demostraciones matemáticas, que excluían la duda. Estas ideas de Clavius encontraron un claro eco en la primera parte del *Discurso del método*. Durante su permanencia en La Flèche la única disciplina que satisfacía a Descartes eran precisamente las matemáticas, que acabaron convirtiéndose en la base de su manera de pensar, así como en el instrumento que le serviría de fundamento de todos sus trabajos. En esos años en que el futuro filósofo estudiaba en el colegio de los jesuitas, su salud, como hemos indicado, era mala, y se le otorgó permiso para quedarse en cama hasta las once de la mañana, costumbre que conservó hasta su muerte.

Dos detalles relacionados con la estancia de Descartes en el colegio de La Flèche ilustran su temprana afición por la nueva ciencia y por

los nuevos modos de aprendizaje. El primero de ellos se refiere a un soneto que puede atribuirse al joven René en el que se celebra el descubrimiento de los satélites de Júpiter por Galileo Galilei.[2] El segundo detalle tiene que ver con la lectura de los *Ensayos* de Michel de Montaigne, que pudieron inspirarle la búsqueda de nuevos caminos hacia el saber.[3] Tras dejar el colegio de los jesuitas Descartes cursó estudios de Derecho en la Universidad de Poitiers, donde obtuvo la licenciatura en 1616. En 1981 se rescató un texto suyo que muestra claramente su amor por la poesía y su buena disposición para componer versos, al mismo tiempo que nos da una idea precisa de la clara vocación cartesiana de dedicarse al estudio de las ciencias.[4] Su amor por la poesía, que conservó toda la vida, puede explicar su afición a las metáforas, que como veremos son importantes para comprender su pensamiento.

Concluida su licenciatura en Derecho y después de pasar una temporada con su familia se alistó en la Escuela de guerra de Breda (Países Bajos). Este hecho fue importante en la vida de Descartes, ya que la «máscara de soldado» (uniforme), una de sus metáforas más comentadas, le sirvió para hablar de su salida al mundo como una salida enmascarada, a la que más adelante aludiremos.

En Breda, Descartes trabó contacto con el científico holandés Isaac Beeckman, con quien comenzó a estudiar matemáticas y mecánica en 1618. Las enseñanzas de Beeckman le orientaron a buscar una ciencia unificada de la naturaleza. Asimismo, la físico-matemática, cultivada por Beeckman, fue decisiva para que el filósofo descubriera la matemática como la ciencia fundamental del saber.

La vocación de Descartes

Después de dos años en Holanda, en 1619 Descartes se unió al ejército bávaro, y el 10 de noviembre de este año tuvo una famosa revelación referente a su sistema de filosofía: La llegada del invierno obligó al ejército a detenerse, y mientras descansaba en una habita-

[2] G. Rodis-Lewis, 1996, pág. 32. También S. Toulmin, *Cosmópolis* [trad. de P Adamo], Milán, Rizzoli, 1993. Este autor es también de la opinión de que el soneto puede ser atribuido a Descartes.

[3] G. Rodis-Lewis, 1996, págs. 38-39.

[4] *Ibid.*, págs. 41, 43.

ción caliente *poêle*,[5] se le reveló la esencia de su «nueva filosofía»: la unidad de las ciencias (enciclopedia) en torno a la matemática. Los relatos, en forma de sueños, que Descartes nos ha dejado sobre este acontecimiento son un claro ejemplo del modo en que se convierte en el iniciador de la modernidad: el hombre se descubre a sí mismo como centro gracias a una peculiar experiencia del yo que le posibilita una nueva forma de hacer filosofía diferenciada del modo griego, fundamentado en la admiración de la naturaleza y orientado hacia la búsqueda de su origen, sus principios, sus causas y sus regularidades.

A partir de Descartes la experiencia del yo constituye el fondo de una nueva forma de hacer filosofía, que tiene como referente fundamental la individualidad humana considerada desde el punto de vista de la subjetividad. Al contrario que un pensador medieval como santo Tomás, para quien la individualidad venía establecida por la materia, Descartes la delimita desde la subjetividad de un yo determinado por el tiempo (historia) y por el espacio (naturaleza) y constituido en punto de partida de la filosofía, guiada con orden y medida por la matemática. La guía de la nueva filosofía ya no es la retórica —como pensaran los humanistas del Renacimiento— sino la matemática. En el *Discurso del método* relata este episodio,[6] que en uno de sus «sueños» interpreta poéticamente sirviéndose de unos versos de Ausonio. En el sueño hay un libro: *Corpus poetarum* (Antología de poetas) que Descartes abre al azar por una página y le aparece un verso de la primera *Égloga* de Ausonio en el que dice: «¿Qué camino seguiré en la vida?». Es el primer verso de esta *Égloga* en la que Ausonio se refiere a los caminos de la vida que se le presentan a todo individuo. Además de esta *Égloga* cita también la tercera, titulada *El Sí y El No*, en la que se alude al doble camino, la famosa Y griega pitagórica que se le pre-

[5] La palabra francesa *poêle*, que suele traducirse como «estufa», ha llevado a algunos intérpretes a especular sobre este acontecimiento, que Descartes relata en su *Discurso del método*. En realidad el significado de *poêle* es el de una habitación calentada por un horno, cuya boca se encuentra en una habitación contigua. Montaigne alude a este tipo de calefacción en el capítulo XIII del tomo tercero de sus *Ensayos* distinguiéndola de la «chimenea» francesa. Por eso escribe: «El calor es igual, universal y constante, sin luz, sin fuego y sin el viento que nuestras chimeneas nos aportan».

[6] *Discurso del método*, págs. 113-114: «Por todo lo cual, pensé que había que buscar algún otro método que juntase las ventajas de esos tres, excluyendo sus defectos».

senta a todo joven una vez pasados los años de formación. En realidad Descartes se está sirviendo de un tópico común en el comienzo de la modernidad para explicar su decisión de elegir el camino de la filosofía.[7]

Desde 1620 a 1628 Descartes viajó por toda Europa y pasó algún tiempo en Bohemia (1620), Hungría (1621), Alemania, Holanda y Francia (1622-1623) como miembro del ejército. En 1623 estuvo unos meses en París, donde contactó con el padre Mersenne,[8] monje y matemático francés cuyo domicilio en París se convirtió en el punto de encuentro de Pierre de Fermat, Blaise Pascal, Pierre Gassendi, Gilles de Roberval y Jean Beaugrand, entre otros. En 1635 Mersenne fundó la Academia de París, donde los eruditos discutían libremente. Mantuvo correspondencia con eminentes matemáticos y desempeñó un papel fundamental en la difusión del conocimiento matemático por Europa. Ello supuso un contacto importante para Descartes, pues lo mantuvo relacionado con el mundo científico durante muchos años. Mersenne fue el mediador entre Descartes y otros pensadores representativos de su época, e hizo posible el conjunto de las *Objeciones* que aparecen a modo de apéndice en las *Meditaciones metafísicas* y que más adelante analizaremos.

Desde París, Descartes viajó a Italia, donde pasó algún tiempo en Venecia, y después regresó nuevamente a Francia (1625). Cansado de sus viajes, en 1628 decidió fijar su residencia. Pensó mucho al respecto para elegir un país de acuerdo con su manera de ser, y escogió Holanda. Fue una buena decisión, y al parecer durante los siguientes veinte años no se arrepintió de su opción. En esa época Holanda era un país tolerante, razón por la cual Descartes la eligió para poder ejercer con plena libertad el pensamiento y evitar ser condenado por la Iglesia, como le ocurrió a Galileo. Esta elección de Holanda como lugar de residencia es un rasgo que expresa el modo de ser del hombre Descartes mejor que otras anécdotas de su vida destacadas por algunos de sus biógrafos.

[7] En el Renacimiento y el Barroco encontramos muchos ejemplos similares a éste de Descartes para relatar la vocación que uno ha elegido. Uno de esos ejemplos paradigmáticos es el de Petrarca.

[8] Marin Mersenne (1588-1684), teólogo franciscano y un importante científico francés; fue compañero de Descartes en La Flèche. En torno a él se constituyó el llamado «Círculo del Padre Mersenne» en el que se discutían las más importantes ideas de la época.

El camino de la filosofía

Una vez establecido en Holanda, comenzó a trabajar en su primer tratado sobre física: *El Mundo o Tratado de la luz.* El objetivo de Descartes en este texto consiste en explicar todos los fenómenos de la naturaleza construyendo una ciencia unificada que haga posible la descripción de un nuevo mundo. Nos encontramos ante la famosa «fábula del mundo» cartesiana que le hace exclamar con satisfacción: «Estoy a punto de desenredar el caos para hacer salir la luz, que es una de las más altas y más difíciles materias a las que yo pueda enfrentarme; pues toda la física está ahí casi comprendida».[9]

A punto de concluir esta obra, le llegó la noticia del arresto domiciliario de Galileo. El 22 de julio de 1633, en el convento de Santa Maria Sopra Minerva, el anciano Galileo, en camisa, se arrodillaba ante un tribunal de la Inquisición y leía un texto en el que renunciaba a las ideas que había defendido durante toda la vida. Descartes decidió no correr el mismo riesgo y rehusó publicar el *Tratado*, parte del cual sólo fue publicada después de su muerte. Con esta decisión se sintió liberado de la presión de la Iglesia y, convencido de que las ideas de Nicolás Copérnico acabarían siendo aceptadas, se embarcó en un proceso de maduración de los planteamientos sintetizados en *El Mundo.* Durante los años de 1629 a 1641 precisó sus ideas científicas, elaboró el método de una ciencia universal que las fundamenta (matemática) y estableció las bases del sistema metafísico que las legitima (filosofía primera).

Mientras residió en Holanda se relacionó con gran número de amigos científicos y mantuvo un estrecho contacto con Mersenne. Continuaba su amistad con Beeckman, y también mantenía óptimas relaciones con Claude Mydorge, Hortensius, Christiaan Huygens y Frans van Schooten (el mayor). Estos amigos presionaron a Descartes para que publicara sus ideas, y aunque se mantuvo firme en no publicar *El Mundo*, escribió un tratado sobre ciencia conocido simplemente como *Discurso del método.* Tres apéndices de este trabajo son la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría.* El *Discurso* apareció en Leiden en 1637 y Descartes le escribió a Mersenne diciendo: «He tratado en mi "Dióptrica" y en mi "Meteoros" de mostrar que mi método es mejor que el vulgar y en mi "Geometría" lo he demostrado».[10]

---

9 *Oeuvres de Descartes. Correspondance*, 25-12-1630, vol. 1, pág. 194.

10 *Ibid.*, finales de diciembre de 1637, vol. 1, pág. 478.

Esta obra describe lo que Descartes consideró una manera más satisfactoria de adquirir el conocimiento que la presentada por la lógica de Aristóteles y la filosofía en general desde los tiempos de Platón. Sólo las matemáticas —argumenta— son ciertas, de modo que todo debe basarse en ellas.

En 1641 se publicaron las *Meditaciones metafísicas*, dirigidas a filósofos y a teólogos. Constan de seis meditaciones: «De las cosas que podemos dudar», «De la naturaleza de la mente humana», «De Dios: que Él existe», «De la verdad y el error», «De la esencia de las cosas materiales», «De la existencia de las cosas materiales y la verdadera distinción entre la mente y el cuerpo del hombre». En ellas Descartes expone el núcleo de sus ideas metafísicas, a las que se opondrán importantes filósofos de su momento, como analizaremos más adelante al exponer las *Objeciones*.

Los principios de la filosofía se publicaron en Amsterdam en 1644. El texto se estructura en cuatro partes: «Los principios del conocimiento humano», «Los principios de las cosas materiales», «Sobre el mundo visible» y «La Tierra», y en él Descartes propone para todo el universo una base matemática de acuerdo con la cual su estudio puede compararse al estudio de la mecánica.

Éste es un punto de vista importante, y fue el que le abrió el camino hacia delante. Descartes no creía en la acción a distancia, de ahí que, por ello, no pudiera existir un vacío alrededor de la Tierra, pues de otra manera habría fuerzas que podían ser transferidas. La teoría de Descartes, en la que las fuerzas trabajan mediante el contacto, en muchas formas es más satisfactoria que el misterioso efecto de la gravedad que actúa a distancia. Sin embargo, la mecánica de Descartes supone que el universo está lleno de materia, la cual, debido a algún movimiento inicial, se ha asentado en un sistema de vórtices que conducen al sol, las estrellas, los planetas y cometas en sus caminos. A pesar de los problemas que plantea, esta teoría cartesiana del vórtice fue defendida en Francia durante casi cien años, incluso después de que Newton mostrara que era imposible como un sistema dinámico.

Entre 1648 y 1649 Henry More y Descartes intercambiaron una serie de cartas en las cuales More presentaba algunas objeciones. Las objeciones de More a las ideas de Descartes eran amistosas, pero después de publicar *Los principios* Descartes se vio envuelto en una serie de polémicas, algunas de ellas duras y desagradables.

Los últimos años

Es importante resaltar que la evolución del pensamiento de Descartes no se cierra con *Los principios*, ya que la correspondencia con el jesuita Denis Mesland y la princesa Isabel lo conducirán a una reflexión sobre el libre albedrío, las pasiones y la moral, que es la que cierra y completa el sistema cartesiano de filosofía. Su obra *Las pasiones del alma*, que de alguna manera es la síntesis de sus ideas cerca ya del final de su vida, fue entregada por Descartes para su publicación el año 1649 antes de partir para Suecia, donde murió.

En 1649, la reina Cristina de Suecia —muy interesada por la cultura y preocupada por crear en su corte un centro de enseñanza similar al de algunas cortes renacentistas italianas— convenció a Descartes para que fuera a Estocolmo, invitado como representante de la filosofía. Acordó reunirse con la reina en su biblioteca a las cinco de la mañana, momento en el que ella, libre de sus ocupaciones de gobierno, podía dedicarse al cultivo de la filosofía. Descartes se levantó a las cuatro para acudir a este encuentro, y como consecuencia del frío que hacía a esta hora temprana cogió la neumonía que acabó con su vida. Dicha anécdota ha servido a sus biógrafos para todo tipo de especulaciones. Después de pocos meses en ese clima frío del norte, la mañana del 11 de febrero de 1650 murió en Suecia.

El Renacimiento, una época de cambio

La nueva antropología

El Renacimiento coloca al hombre como el valor supremo y hace de su conciencia individual, independiente y libre un referente fundamental que sitúa por encima de cualquier autoridad, ya sea ésta social, filosófica o religiosa. Esta oposición a todo principio de autoridad entraña la necesidad de buscar un nuevo fundamento de la vida y del pensamiento humano, fundamento que el Renacimiento pondrá en la razón humana. Aunque Descartes es un hombre del Barroco, encarna perfectamente el verdadero sentido del Renacimiento, la época del resurgimiento del espíritu teórico y del conocimiento de la verdad como tema central de la investigación científica. Cuando Descartes replantea el origen de la filosofía están muy lejanos aquellos tiempos

en los que el pensamiento se interpretaba como originado en el puro anhelo del saber. En el Renacimiento, época de cambios cosmológicos, ontológicos e históricos, se ha dado un cambio profundo en la concepción del saber, que puede ejemplificarse en el cambio ocurrido en torno al concepto de método. En Italia en general y en Padua en particular tuvo lugar una profunda revisión del método científico en autores como Pedro de Ábano, Agustín Nifo y Giacomo Zabarella, y todo este proceso concluyó en el replanteamiento que Galileo hizo del método científico. En este proceso de revisión de la teoría del método ocupa un lugar destacado Petrus Ramus,[11] al que todo el mundo considera como el primer gran teórico del método moderno con su replanteamiento de la dialéctica.

La dialéctica renacentista

Ramus critica el planteamiento aristotélico del método, así como el planteamiento que hiciera Galeno de los tres métodos; y en su *Dialéctica* de 1555 propone un método universal que tiene como núcleo la dialéctica entendida como un discurso totalizador. El cambio más importante en el planteamiento de Ramus radica en el lenguaje que emplea, ya que su método tiene muy poco que ver con la realidad y está muy implicado en las disputas académicas propias del Renacimiento. Uno de sus logros es precisamente haber introducido el concepto de «método», a partir de entonces tiene lugar una refundación de ese concepto que hasta ese momento era propiedad de los retóricos y ahora está relacionado con una disposición del espíritu en el ejercicio del acto de conocer. El nuevo significado de método ya no puede identificarse con el de vía, sino que es una parte de la operación mental de conocer. Y ya no puede hablarse de una pluralidad de métodos o vías, sino de un único método universal en el que el concepto de orden ocupa un lugar relevante, como se desprende de la metáfora usada por Ramus de la cadena de oro: «Este método artificial semeja una larga cadena de oro, tal como la imagina Homero, cuyos anillos son los grados que dependen unos de otros y todos encadenados justamente en conjunto de manera que no se puede quitar nada sin romper el orden y continuación del

[11] Es el nombre latinizado de Pierre de la Ramée (1515-1572), filósofo francés del Renacimiento, duro crítico de Aristóteles e iniciador de una nueva concepción de la dialéctica y uno de los defensores de la llamada *mathesis universalis*, que proporcionó a Descartes las bases de su método.

todo».[12] A partir del concepto ramista de método, éste alude a una episteme de la claridad, de la medida y del orden, dentro de la cual el conocimiento se considera como cuantificable y los planteamientos matemáticos adquieren relevancia.

Método e historia en el Renacimiento

Otro de los cambios importantes que tendrá lugar en el Renacimiento concierne a la escritura de la historia, que hasta ese momento estaba muy ligada a la diosa Fortuna o a la Providencia, de manera que resultaba muy difícil hablar de un método histórico. A principio del siglo XVI los conceptos de Providencia y de Fortuna fueron sustituidos por el de virtud, y se introdujo una verdadera revolución en la escritura de la historia al instaurar al hombre como su actor y su agente. Esto se ve con claridad en *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo, que puede leerse como el tratado metodológico de una nueva forma de escribir la historia en la que los conceptos de destino y azar son sustituidos por los de fuerza, prudencia y virtud. Este cambio al escribir la historia logra su plena configuración en el libro de Jean Bodin *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* de 1566, en el que historia y matemáticas alcanzan una perfecta conjunción y logran ofrecernos una verdadera historia matematizada.

Pero esta nueva escritura de la historia adolece de no haber descubierto el sujeto que establece el método, el yo que dirige el discurso de la historia. Cuando esto se logre, el método, en su interpretación moderna, llegará a su perfección y ya no tendremos que mirar ni a la Fortuna, ni a la Providencia, sino a la subjetividad humana, que pasará a ser un componente fundamental del discurso metodológico. Éste es el paso que va a dar en sus *Ensayos* Montaigne al poner al sujeto histórico como el verdadero actor de la historia tanto desde el punto de vista de los acontecimientos como desde el punto de vista de la escritura de la historia.

La dialéctica ramista y la nueva forma de escribir la historia de Maquiavelo, de Bodin y de Montaigne prepararon el camino que facilitó a Descartes la reconstrucción del mundo sobre bases nuevas, y el filósofo lo hará desde su subjetividad, tal como reconoce en la primera parte del método:

---

[12] P. Ramus, *Dialéctica*, París, 1555, pág. 122.

Parecíame nuestro siglo tan floreciente y fértil en buenos ingenios como haya sido cualquiera de los precedentes. Por todo lo cual me tomaba la libertad de juzgar a los demás por mí mismo y de pensar que no había en el mundo doctrina alguna como la que se me había prometido anteriormente. (*Discurso del método*, primera parte.)

El Barroco, época de Descartes

Los caminos del empirismo

El proyecto cartesiano de filosofía es muy distinto del otro gran proyecto de la modernidad: el de Francis Bacon. El método baconiano es inductivo y tiene como base fundamental la experiencia sensible. Se trata de un empirismo sensualista que cosechó un gran éxito epistemológico en los siglos XVIII y XIX. Bacon critica el método deductivo de la lógica aristotélica y propone como alternativa un método inductivo que describe en el aforismo XIX del *Novum organum*,[13] pero no logra una aplicación práctica de este método porque, como dice Descartes, «la vida de un hombre no sería suficiente para adquirir la experiencia de todas las cosas que hay en el mundo».[14] La epistemología cartesiana no es empirista, sino racionalista, y se sustenta sobre una teoría de la concepción: «Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos».[15] El elemento fundamental del conocimiento no lo constituyen las sensaciones, sino la intuición, que es un procedimiento que tiene que ver con la matemática entendida como matemática intuitiva. En el siglo XVII se consolidan dos métodos alternativos: el método de la matemática intuitiva de Descartes, que sigue la dialéctica de Ramus, y el método inductivo-empírico de Bacon y los sensualistas. En línea con la epistemología baconiana está también el empirismo materialista de Thomas Hobbes. El camino de Descartes se basa en la evidencia racional, mientras que el de Hobbes radica en un

[13] R. Bacon, *Novum organum* [trad. de C. Litran], México, Porrúa, 1975, pág. 39, § XIX.

[14] *Investigación de la verdad por la luz natural* [en adelante *Investigación de la verdad*], pág. 79.

[15] *Reglas para la dirección del espíritu* [en adelante *Reglas*], pág. 9.

tratado de la naturaleza humana apoyado en una aplicación rigurosa de la metodología científica tanto euclidiana como galileana y centrado en la noción de cuerpo, que para Hobbes es la base de todos los actos que el hombre puede ejecutar, y entre ellos el acto de pensar. La propuesta filosófica de Hobbes es la de un materialismo corpóreo que él elabora aplicando con rigor la física de Galileo.

Dentro de esta línea de los empirismos nos encontramos también con la polémica entre Descartes y Gassendi, los dos filósofos más significativos de la modernidad francesa del siglo xvii. Dicha polémica muestra muy bien dos modelos de ciencia que se confrontan en la modernidad y que Karl Popper, en su obra el *Conocimiento objetivo*, describe como el modelo del cubo y el del reflector:[16] el del cubo sigue una aplicación rigurosa de una teoría de la inducción, mientras que el del reflector explica el conocimiento según una teoría de la anticipación, que destaca su carácter activo. En la interpretación popperiana este segundo es el cartesiano, que curiosamente sigue una línea aristotélica que resalta el sujeto epistémico del conocer que, dotado de luz (la luz natural de la mente), es como una especie de reflector que se dedica a explorar la realidad en su proceso de búsqueda y de aproximación a esa realidad.

El modelo cartesiano reivindica la necesidad de la metafísica como ese saber que se ocupa de la posibilidad del conocer antes de que éste se especifique en distintas ciencias. El objeto fundamental de la investigación cartesiana es la mente llamada espíritu, y es hacia ella donde se orienta el giro que Descartes introduce en la historia de la metafísica. Gassendi elimina por completo la teoría del espíritu y pretende dar una explicación puramente empirista del conocimiento. En lenguaje actual diríamos que Descartes defiende una teoría cognitivista de la mente, mientras que la teoría de Gassendi es mecanicista y lo lleva hasta los límites del escepticismo, lo mismo que le ocurre al otro gran mecanicista francés, Mersenne, que en palabras de Robert Lenoble «ha evolucionado de un dogmatismo a un liberalismo que raya en el escepticismo».[17]

En realidad el mecanicismo surge de una lucha contra la escolástica por un lado y contra el naturalismo por otro, y mantiene un equilibrio con la religión. Como escribe Lenoble, «nosotros hemos

[16] K. Popper, *Conocimiento objetivo* [trad. de C. Solís], Madrid, Tecnos, 1974. Especialmente los caps. 2 y 5 del libro, así como la nota de la pág. 307.

[17] R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, París, Vrin, 1971, pág. 245.

visto que el siglo XVII ha reencontrado el equilibrio afectivo del siglo XIII, en el que ciencia y religión marchaban de la mano. Pero el siglo XVII marca una etapa, ya que la ciencia ya no es la teoría pura, sino también y ante todo la gobernadora eficaz de la naturaleza: en el siglo XVII Prometeo pasa a ser el lugarteniente de Dios».[18] En realidad la mentalidad mecanicista busca una nueva epistemología, al mismo tiempo que piensa la religión en concordancia con la ciencia. Desarrollaremos estos puntos cuando tratemos las objeciones de Mersenne a Descartes y las respuestas de éste.

La conciencia religiosa

La descripción del panorama intelectual del siglo XVII no quedaría completa si no nos refiriéramos a la conciencia religiosa y a sus diversas formas de expresión. Hay dos formas destacadas de la conciencia religiosa: la de los místicos y la de los libertinos. Los primeros cargan el acento en la retirada del mundo tanto en el campo de la Reforma como en el de la Iglesia católica y defienden una comunicación directa del alma con Dios o con la realidad espiritual que consideran primera si se trata de un misticismo no personalista. Estas cuestiones están bien analizadas en Leszek Kolakowski.[19]

Dentro del nombre de libertinos —entendido el término en el sentido de libertinaje filosófico— cabe una amplia variedad de pensadores de tendencias muy diversas. Aquí nos referimos a los libertinos eruditos, críticos con cualquier tipo de dogmas y autoridades que solamente reconocen a la razón humana como fuente de conocimiento. Como ejemplo claro de esta actitud puede citarse a Robert Bayle, que combatió todo tipo de intolerancia religiosa y fue muy crítico con todas las disputas teológicas. Escribió un *Diccionario histórico y crítico* (1695-1697), antecedente de lo que va a ser el pensamiento crítico y que puede considerarse como modelo de un pensar libertino. Dentro del campo católico podemos referirnos a otras dos formas destacadas de la conciencia religiosa: la del jansenismo y la de los jesuitas, que son los grandes protagonistas de la llamada Contrarreforma.

El jansenismo está representado por la posición centrista de Antoine Arnauld y la extremista de Martín de Barcos. La primera está muy próxima al cartesianismo, con el que coincide en muchos as-

[18] R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, París, Albin Michel, 1969, pág. 323.

[19] L. Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia* [trad. de F. Pérez], Madrid, Taurus, 1982.

pectos; mientras que la segunda representa una actitud radical de retirada del mundo y de defensa del abandono en Dios, que es el único que puede llevarnos a buen puerto. En el fondo del jansenismo late una actitud de retirada del mundo y búsqueda de la soledad, que coincide con las corrientes místicas tan abundantes en el siglo XVII. La interpretación jesuita de la conciencia religiosa defiende un compromiso con el mundo y una participación en las tareas del siglo, en clara oposición a la interpretación jansenista de la conciencia religiosa. En este sentido las ideas de Descartes se sitúan en la línea de los jesuitas, pero, en cambio, se diferencia por su interpretación del mundo.

Este panorama del pensamiento en el siglo XVII puede cerrarse con una referencia a Nicolas Malebranche, un cartesiano que desarrolla las ideas de su maestro y plantea la filosofía un paso más allá tanto del cartesianismo original (Descartes) como del jansenismo agustiniano (Arnauld). La filosofía cartesiana del *cogito* y la teología jansenista del *Deus absconditus* quedan desplazadas a favor de una razón sometida a la fe, que es de donde viene la verdadera luz, tema fundamental de la filosofía de Malebranche, que hace de la teoría de la visión en Dios el tema nuclear de su filosofía.

El Barroco y la concepción cartesiana del mundo

Descartes se sirve de la metáfora de la máquina en su interpretación física del mundo. Esta metáfora le va a permitir describir el mundo ateniéndose a los efectos de las cosas entendidos como efectos mecánicos.

> De hecho, los cuerpos constan sólo de partículas de materia en movimiento y todas sus cualidades aparentes (excluida únicamente la extensión) son meramente sensaciones estimuladas por cuerpos en movimiento que afectan a nuestros nervios. El mundo familiar de la experiencia sensorial resulta ser una mera ilusión, al igual que los poderes ocultos del naturalismo renacentista.[20]

El propósito de la física de Descartes es describir el mundo sin atenerse a la ilusión de los sentidos, y para ello es para lo que imagina (fabula) un mundo posible en el que la explicación de la naturaleza

[20] R. S. Westfall, *La construcción de la ciencia moderna* [trad. de R. Jansana], Barcelona, Labor, 1980, pág. 55.

no recurre a los sentidos sino a la capacidad fabuladora del científico. Tenemos, pues, que en la física cartesiana se articulan y conjugan perfectamente la noción de máquina y la de hipótesis. El mundo es un sistema mecánico, y todos los sucesos de la naturaleza no hay que entenderlos como fenómenos que manifiestan una realidad profunda a la que no podemos acceder, sino como «productos» de ese mecanismo que pueden ser conocidos y descritos sin necesidad de recurrir a ninguna realidad oculta: «Pues, por ejemplo, cuando un reloj marca las horas por medio de las ruedas de las que está formado, no es tal efecto menos natural de lo que es que un árbol produzca frutos».[21] Como físico, Descartes construye una hipótesis (una fábula) acerca del mundo que le permite explicar los efectos que observamos en la naturaleza o en el mundo, sin pretender llegar al fondo de la realidad, porque esto último supera la capacidad del entendimiento humano. La física cartesiana se propone dar razón de lo que aparece (efectos) sin preocuparse de cómo la potencia divina, que es una potencia absoluta, ha construido la máquina que produce tales efectos. Y por eso escribe Descartes hacia el final de *Los principios*: «Hasta ahora sólo he descrito esta Tierra, y en general todo el mundo visible, tal y como si solamente fuese una máquina».[22] Esta metáfora de la máquina sustituye a la metáfora del libro, que es otra de las grandes metáforas que se han usado a lo largo de la historia para dar razón del mundo.[23] Para el barroco Descartes no se trata de leer el mundo, sino de describir cómo funciona, para lo cual no es necesario acceder a su interior, sino que nos basta con dar razón de los efectos que observamos, cosa que podemos hacer sirviéndonos de hipótesis y conjeturas de las que el investigador se sirve por motivos puramente utilitarios, pragmáticos. Las hipótesis son la esencia del conocimiento científico, que lo que pretende es explicar los hechos sin preocuparse de las causas que producen esos hechos, dado que es muy difícil llegar a éstas, por no decir imposible. Pues bien, podemos situar el pensamiento de Descartes dentro de esa tradición científica conocida como ficcionalismo.

[21] *Los principios de la filosofía*, 1995, pág. 410.

[22] *Ibid.*, pág. 396.

[23] H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo* [trad. de P. Madrigal], Barcelona, Paidós, 2000.

PENSAMIENTO

El comienzo del sistema

En el invierno de 1628, Descartes redacta sus *Reglas para la dirección del espíritu*, con las que se cierran sus años de búsqueda y aprendizaje y comienza su camino hacia una nueva fundación de la filosofía, unida a la constitución de un nuevo método que defiende la unidad de la ciencia y entierra la teoría aristotélica de la diversidad de los géneros del conocer establecidos a partir de los objetos sobre los que versan las distintas ciencias.

Las «Reglas»: ruptura con el aristotelismo y la escolástica y opción por la matemática universal

Una de las cuestiones claras de las *Reglas* es su ruptura lexicográfica con la terminología del aristotelismo y de la escolástica y su opción por la dialéctica de Ramus. Términos como intuición, deducción, método y *mathesis universalis* serán centrales en el nuevo proyecto, que también se opone al planteamiento filosófico de Francis Bacon, como puede verse en su opción por las naturalezas simples de Marsilio Ficino frente al concepto de experiencia, que es central en el proyecto de Bacon.

La primera de las *Reglas* comienza con la necesidad de la unificación de las ciencias bajo un método general, lo que hará más fácil la búsqueda de la verdad dado que todas las ciencias se encuentran encadenadas y dependen unas de otras. Esta pretensión cartesiana abandona el viejo ideal aristotélico de división de las ciencias según sus objetos y métodos varios, que de alguna manera todavía se mantiene en Bacon. El objetivo cartesiano, en cambio, se centra en una ciencia única en torno a un método único, el de la *mathesis universalis.* El objetivo de este nuevo método es formular las verdades y organizarlas según un orden verdadero. Estamos ante la matemática universal tal como la entiende Descartes en la cuarta de las *Reglas*:

> Y si se piensa en esto más detenidamente, se nota al fin que sólo aquellas cosas en que se estudia el orden y la medida se refieren a la matemática, no importando que tal medida se haya de buscar en números, figuras, astros, sonidos o cualquier otro objeto; y por lo tanto, que debe haber una ciencia general, que explique todo aquello que puede preguntarse acerca del orden y la medida no adscrito a ninguna materia especial, y que esa

ciencia, no con vocablo caprichosamente adoptado, sino antiguo y aceptado por el uso, es llamada matemática universal [*mathesis universalis*]. (*Reglas*, pág. 14.)

El nuevo proyecto cartesiano sigue la corriente ramista que coloca en el centro mismo del método la invención y el juicio, que en las *Reglas* se traducen como intuición y deducción, que tal como nos dice en la regla tercera son los únicos caminos que conducen de forma cierta a la ciencia. Descartes introduce el concepto de intuición como una acción propia del entendimiento y bien diferenciada tanto de la acción de los sentidos como del trabajo de la imaginación en cuanto base de juicios. La intuición es una acción del entendimiento que consiste en una percepción clara y distinta que logra aprehender el concepto no sólo en su contenido, sino en su peculiar individualidad, concepto que Descartes interpreta en el sentido etimológico de la germinación a partir de la fuerza productora del propio entendimiento que, gracias a la luz natural de que está dotado, es capaz de hacer salir de su propia interioridad algo nuevo: «Así, cada cual puede intuir con el espíritu, que existe, que piensa, que el triángulo está determinado por tres líneas solamente; la esfera, por una sola superficie y otras cosas semejantes, que son mucho más numerosas de lo que creen muchos».[24] Intuición y deducción, guiadas por el método, son capaces de engendrar con seguridad el sistema del saber.

Equipado con estos elementos el hombre se dota de una ciencia universal que Descartes califica de matemática universal, que gracias al orden y a la medida es capaz de lograr la verdad, gran objetivo de la filosofía de Descartes. El núcleo central de esta ciencia universal es el orden, gracias al cual es posible diferenciar los métodos antiguos del nuevo, tanto de la retórica mítica a que alude Descartes al hablar del hilo de Ariadna capaz de sacar a Teseo del laberinto, como del mito de Minerva nacida de la cabeza de Júpiter.[25] El moderno método cartesiano, cuya esencia es el orden, abandona los viejos mitos de la retórica antigua y opta por el nuevo camino de la *mathesis universalis* y se construye siguiendo los procedimientos inaugurados por la revolución científica a partir de Galileo.

El método debe proceder como la matemática universal: siguiendo un camino analítico-sintético que irá de lo complejo a lo simple

[24] *Reglas*, pág. 9.
[25] *Ibid.*, págs. 15-16.

(naturalezas simples), y de aquí a lo complejo, reconstruyendo todo el sistema del saber, reconstrucción que tiene que hacerse con objetos ordenados en series, cuyo conocimiento no se dirige a la naturaleza individual de los objetos sino a la serie dentro de la cual se encuentra el objeto. La deducción directa o indirecta de un elemento de la serie a partir de otros nos dará la distancia que le separa del elemento más simple, como punto de partida. Para que la deducción esté bien construida se requiere la operación de la enumeración, cuyos pasos deben generar un movimiento continuo e ininterrumpido.

La pretensión fundamental del método cartesiano es establecer una ciencia general que sea aplicable a todos los asuntos y ámbitos de la realidad. El saber científico puede tener objetos muy diferentes, pero su importancia radica en que tiene un lenguaje común que es el contenido del método y el que da a los distintos saberes unas características metodológicas comunes. Así pues, el rasgo distintivo de la filosofía cartesiana que va a pasar a toda aquella filosofía moderna que sigue un método genético (ejemplos de Baruch Spinoza, Immanuel Kant y Johann Gottlieb Fichte) es el de la axiomatización *(mathesis universalis)* entendida como la búsqueda de los elementos simples sobre los cuales fundar la cadena del saber tanto en el orden de las razones (filosofía) como de las proporciones (matemática).

Descartes, educado por los jesuitas, distingue muy bien entre la lógica u *organon* aristotélico —que es un lenguaje de palabras, al igual que el de las *litterae humanae* de los humanistas del Renacimiento— y las matemáticas, que es el lenguaje de los números, que puede seguir dos direcciones: la dirección del orden en la aritmética y la dirección de la medida en la geometría. Pero si sigue tanto uno como otro orden, tiene un elemento común que es el que establece la comunicación entre las diferentes direcciones: la proporción, que es, en definitiva, el núcleo mismo de cualquier tipo de razonamiento, tal como reconoce Descartes al principio de la geometría al aplicarlo a esta ciencia: «De igual forma no es necesario en geometría para llegar a conocer las líneas que se buscan y para disponerlas a ser conocidas, sino añadir o sustraer otras, [...] o, finalmente hallar una, dos o varias medias proporcionales entre la unidad y alguna otra línea».[26] La proporción, pues, es la que funda tanto el orden como la medida en el terreno de la matemática, de manera que puede decirse que el orden es el lugar que una cantidad ocupa según el número de proporciones requeridas.

26 *Discurso del método. Dióptrica, meteoros y geometría*, 1981, págs. 179-180.

Las *Reglas*, que dejó inacabadas, son la primera formulación del «método», esa «invención admirable» que se le revelara en los sueños de 1619 y que en este texto denomina «fuente de la verdad» de todos los conocimientos, que consiste en un saber primero, cierto y universal, apoyado en el conocimiento del propio entendimiento, que «se descubre el primer conocido en el desarrollo de un conocimiento por orden de aquello que es primero».[27] El primer proyecto cartesiano de refundación de la filosofía tal como se configura en las *Reglas* «en cuanto *mathesis* podría denominarse también *studium bonae mentis*»,[28] y va a ser continuado en la *Investigación de la verdad por la luz natural*.

La «Investigación de la verdad por la luz natural»

La nueva filosofía que Descartes construye no tiene como referente fundamental la experiencia, sino la verdad. Así lo formula claramente su autor en la *Investigación de la verdad por la luz natural*:[29]

> En esta obra me he propuesto enseñar esas cosas y poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, mostrando a cada cual los medios para encontrar en sí mismo, y sin tomar nada de otro, toda la ciencia que le es necesaria para el buen gobierno de su vida. (*Investigación de la verdad*, pág. 75.)

Podemos sintetizar el proyecto cartesiano de la nueva filosofía como el intento de explicarlo todo según una teoría de la verdad. Descartes busca un nuevo orden teórico, planteamiento que implica un nuevo método, tal como reconoce en la regla cuarta: «El método es necesario para la investigación de la verdad».[30] El orden del que nos habla

---

[27] G. Olivo, 2005, pág. 76.

[28] J. F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, París, PUF, 1990, pág. 493.

[29] La datación de este texto es muy variable. Cantecor y Popkin lo consideran de juventud, Adam lo sitúa en el año 1641, Gouhier en 1647 y Cassirer en 1649-1650, que es la fecha por la que se inclina Rodis-Lewis al referirse en su biografía a la estancia de Descartes en Suecia. En la pág. 249 de su *Biografía* de Descartes afirma que probablemente Descartes comenzó ofreciendo a Cristina de Suecia el texto de la *Investigación de la verdad por la luz natural*, que quedó interrumpido por su muerte. Uno de los últimos estudios sobre este tema es: G. Olivo (2005), en el que vuelve a situar este texto dentro de la década 1620-1630. Puede verse un análisis y discusión de las distintas dataciones en las págs. 81-87. Nosotros seguimos la datación de Olivo y consideramos que se trata de un texto de juventud muy unido a las *Reglas*.

[30] *Reglas*, pág. 10.

Descartes y que es un componente fundamental del nuevo método no se establece a partir de observaciones empíricas, sino en el interior de la mente, ya que, como dice él mismo, «es imposible que alguien aprenda estas cosas por otro medio que por sí mismo, ni que se convenza de ellas de otro modo que por su propia experiencia y por la conciencia o testimonio interno que cada cual experimenta en sí mismo cuando las considera».[31] El entendimiento como punto de partida y un nuevo método basado en la matemática constituyen los elementos fundamentales de la nueva filosofía que Descartes inaugura y formula por primera vez tanto en las *Reglas* como en la *Investigación de la verdad*, obra ha de asociarse e interpretarse en consonancia con el primer planteamiento cartesiano de la filosofía en las *Reglas*. El plan cartesiano de la *Investigación de la verdad* hace de la duda el primer principio de la filosofía, y de él «deduce» la existencia del alma, «pues, a partir de esta duda universal, como si fuera un punto fijo e inmóvil, me he propuesto derivar el conocimiento de Dios, de vos mismo y de todo lo que hay en el mundo».[32] Situándose ahí establece el límite de este primer proyecto cartesiano con respecto a lo que será su proyecto maduro que pondrá como «primer principio» el *cogito* y no la duda universal. Esto ocurre, como veremos, a partir del *Discurso del método*.

Verdades eternas

Descartes dejó interrumpido este primer proyecto cartesiano de refundación, razón por la cual tanto las *Reglas* como la *Investigación de la verdad* quedaron inacabadas e inició un nuevo proyecto que puede calificarse como de filosofía primera o metafísica, cuyo núcleo es el establecimiento del fundamento de la verdad, tal como explica a Mersenne en las cartas de 1630. En la del 15 de abril de este año le da la razón de por qué ha cambiado de proyecto:

> Mientras trabajaba (en el antiguo proyecto) adquirí un mayor conocimiento del que tenía al comenzar, y queriéndome acomodar a él, me vi obligado a hacer un nuevo proyecto, mayor que el primero, de la misma forma que si alguien habiendo comenzado un edificio para habitarlo, adquiriera riquezas que no había esperado y cambiara de condición, de suerte que el edificio comenzado fuera demasiado pequeño para él, no

[31] *Investigación de la verdad*, pág. 93.
[32] *Ibid.*, pág. 85.

se le reprocharía si se le viera recomenzar otro más conveniente a su fortuna.[33]

El nuevo proyecto cartesiano se mantiene dentro de su proyecto inicial de investigación de la verdad, pero agrandado al plantear esa investigación de la verdad a partir de los fundamentos, lo que implica un planteamiento metafísico más amplio que el primer planteamiento metódico de las *Reglas* y la *Investigación de la verdad*, como dice en otro pasaje de la carta: «No dejaría de tocar en una física muchas cuestiones metafísicas y particularmente ésta: que las verdades matemáticas, que usted llama eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, lo mismo que todo el resto de las criaturas».[34]

La doctrina de la creación de las verdades eternas abre el nuevo proyecto metafísico, como reconocen algunos de los intérpretes de Descartes.[35] Tal proyecto metafísico «se cumple de hecho como un abandono del proyecto de la *mathesis universalis* en beneficio de éste, asumido como definitivo, de una filosofía primera».[36]

Algunos intérpretes defienden que lo que Descartes denomina verdades eternas, que han sido creadas por Dios, son el fundamento último de todo conocimiento, fundamento que por tanto se encuentra en Dios mismo. Dios crea las verdades eternas y éstas fundan las verdades matemáticas, que a su vez fundan las verdades físicas. Esta interpretación se basa en la concepción de que el pensamiento metafísico de Descartes es el núcleo de su filosofía. Ésta es la tesis tanto de Ferdinand Alquié como de Jean-Luc Marion,[37] intérpretes de Descartes.

Como escribe Geneviève Rodis-Lewis, la relación entre la ciencia y la metafísica constituye el núcleo central de las discusiones acerca de la interpretación de la filosofía de Descartes.[38] Siguiendo la tesis de los que defienden que el pensamiento metafísico es el núcleo de la filosofía de Descartes, vamos a analizar la formación y la lenta maduración del nuevo proyecto filosófico.

[33] *Oeuvres de Descartes. Correspondance*, carta a Mersenne del 15 de abril de 1630, vol. I, págs. 137-138.

[34] *Loc. cit.*

[35] J. L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, París, PUF, 1981, págs. 310-311.

[36] G. Olivo, 2005, pág. 169.

[37] J. L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*

[38] G. Rodis-Lewis, 1971b, I, págs. 8-9.

La formación del sistema cartesiano y su lectura del mundo

En el nuevo proyecto cartesiano de filosofía es fundamental el papel de la mente, que Descartes entiende como una potencia capaz de construir la realidad del mundo en su camino de salida a las cosas, camino que es distinto del de la salida de la caverna platónica y también del papel que la memoria desempeñara en la filosofía de san Agustín. Descartes está invirtiendo los modos antiguos de hacer filosofía y está abriendo un nuevo camino a la metafísica, que puede calificarse como el camino específico de la modernidad, en la que la metafísica deja de ser la ciencia del ser en cuanto ser y se transforma en la ciencia fundamentadora de la física, o sea, en filosofía primera. No se trata de ir más allá de la física, como pensaba Aristóteles, sino de fundamentar la física como ciencia, y para ello va a considerar la veracidad incuestionable de Dios como el fundamento para llegar con seguridad al conocimiento del mundo construyendo una ciencia física capaz de desvelar los secretos de las cosas y del mundo. «Descartes salta, pues, del islote solitario de su conciencia de ser pensante a la existencia de Dios; y de la mano garante de este, que no puede ser falaz, desciende al mundo exterior, para hacer posible su conocimiento. Necesita un alto fiador que garantice la relación entre su yo pensante y el mundo circundante.»[39] El camino cartesiano de la filosofía es un camino de salida al mundo, pero para quedarse en el mundo y dar razón de él con seguridad, a partir del fundamento de la verdad.

El Mundo

No es casual, escribe Eugenio Garín, que *El Mundo* se abra con un capítulo en el que se demuestra la diferencia entre nuestras sensaciones y las cosas que las producen. Las sensaciones son como las palabras que «tienen un significado sólo por una convención establecida entre los hombres», y no obstante «son suficientes para hacernos concebir cosas con las que no tienen semejanza alguna».[40] En esta obra se pregunta Descartes:

> ¿Por qué la naturaleza no habría podido, también ella, establecer un cierto signo capaz de suscitar en nosotros la sensación *[sentiment]* de la luz, en tanto que aquel signo no tiene en sí nada semejante a esta sensa-

[39] B. García-Hernández, 1997, pág. 71.
[40] E. Garin, 1989, págs. 98-99.

> ción? ¿No es exacto, de esta manera, que la naturaleza ha establecido la risa y las lágrimas, como signos capaces de hacernos leer en el rostro de los hombres la alegría y la tristeza? [...] Igualmente actúa nuestro espíritu *[notre esprit]* para representarnos la idea de la luz, cada vez que la acción que la representa estimula nuestro ojo. [...] Fuera de nuestro pensamiento no hay nada que sea semejante a las ideas que nosotros concebimos sobre las cosquillas y el dolor. [...] Sin embargo, no he referido estos ejemplos para inducirle absolutamente a creer que es una la luz en los objetos y otra en nuestros ojos; sólo quería hacerle dudar, y de esta forma, libre de la convicción contraria, para que ahora pueda examinar mejor conmigo lo que existe efectivamente.[41]

En estas palabras de Descartes aparece claramente planteado el nuevo proyecto cartesiano de investigación de la verdad al que nos hemos referido anteriormente: un proyecto que intenta descubrir y explicar «el orden que Dios ha imprimido en la faz de su obra, que nosotros llamamos comúnmente la naturaleza» y que tiene que ver con su teoría de las verdades eternas.

La teoría de las verdades eternas hay que situarla dentro del tema general de la percepción. Ésta se plantea asumiendo como su eje central la diferencia entre lo que el espíritu percibe (subjetividad de la percepción) y la realidad de la cosa. Esta no semejanza entre la cosa y su percepción está indicada por Descartes en distintos lugares de su obra, y podemos destacar uno de la *Dióptrica*: «No es necesario suponer que fluya cosa alguna material desde los objetos hasta nuestro ojos para hacernos ver los colores y la luz ni que haya nada en estos objetos que sea semejante a las ideas o sentimientos que de ellos tenemos».[42] La esencia de la percepción se basa en la desemejanza entre las cosas y la percepción, y de ahí que Descartes insista en que no debe confundirse la sensación con las figuras verdaderas de los objetos que se nos hacen presentes en la sensación: figuras verdaderas que se sitúan fuera del espíritu, en las cosas mismas y que son el elemento común a toda sensación: «el concepto de la figura es tan común y simple que está implicado en toda cosa sensible»,[43] y «nada cae más fácilmente bajo los sentidos que la figura, pues se toca y se ve».[44]

---

41 *Oeuvres de Descartes. Le Monde*, vol. XI, págs. 3-6.
42 *Dióptrica*, 1981, pág. 62.
43 *Reglas*, pág. 36.
44 *Loc. cit.*

Así pues, la figura de la percepción desempeña un papel epistemológico fundamental que hay que analizar. Su relevancia ha de atribuirse a su peculiaridad de concepto común y simple, que es lo que le permite ejercer una función de inteligibilidad a la que está sometida todo lo sensible. La función fundamental de la figura no es una función representativa, sino hermenéutica, ya que es la que hace que el alma sienta que siente, como se desprende del siguiente texto: La figura «da ocasión al alma de sentir el movimiento, la magnitud, la distancia, los colores, los sentidos, los olores, y otras tales cualidades».[45] Esta función hermenéutica la ejerce la figura gracias a dos operaciones: la abstracción y la transcripción. Detrás de cada cualidad hay un sustrato radical que no es otro que la extensión y que es el que se hace presente en la figura, la cual ayuda al alma a comprender todo lo sensible con la ayuda de la imaginación y gracias a la transferencia: «Las cuestiones perfectamente determinadas apenas contienen alguna dificultad, fuera de la que consiste en reducir las proporciones a igualdades; y todo aquello en que precisamente se encuentra tal dificultad, puede fácilmente y debe ser separado de todo otro objeto, y luego ser referido a la extensión y las figuras».[46] Y dicha transferencia se cumple gracias a la analogía, entendida como relación de relaciones en el sentido aristotélico del término y alejada de las concepciones teológicas de la analogía tal como ésta se interpretó en la Edad Media y fundamentalmente en las discusiones filosóficas de santo Tomás a Francisco Suárez.[47]

Descartes entiende la analogía como un caso particular de la metáfora interpretada como transposición de nombres, y por eso vemos que la función de la analogía es la transferencia del sentido a la extensión y a las figuras, transferencia que Descartes aplica de modo eminente a las figuras de la geometría: «Después de estas observaciones se colige fácilmente que es preciso abstraer las proposiciones, no menos de las figuras mismas de que tratan los geómetras, si es cuestión de ellas, que de cualquier otra materia».[48] Así pues, la teoría cartesiana de la figuración es la que cumple la función de la transposición dentro de su teoría de la percepción. Y esa función de

---

[45] *Oeuvres de Descartes. Le Monde*, vol. xi, pág. 176. Se trata del capítulo que fue publicado con el título de «De homine».

[46] *Reglas*, pág. 53.

[47] J. L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.* Marion interpreta el tema de la analogía y su evolución hasta Descartes, relacionándolo con las verdades eternas.

[48] *Reglas*, pág. 60.

transposición es la que produce la inteligibilidad de lo percibido. Nuestra actividad conocedora no se ejerce siguiendo la línea de la semejanza, sino siguiendo un proceso que puede caracterizarse como proceso metaforizador, en el que la cosa adopta una figura que la hace presente al espíritu directamente, sin intermediarios. Descartes interpreta el conocimiento como un trabajo de transposición de los movimientòs que capta el cerebro: «Son los movimientos en virtud de los cuales se forma la imagen los que actuando de forma inmediata sobre nuestra alma, en tanto que está unida al cuerpo, han sido instituidos por la naturaleza para generar en ella tales sentimientos».[49]

Nuestras ideas y nuestros sentimientos sobre las cosas no se forman de acuerdo con una teoría de la semejanza, sino basados en una desemejanza profunda entre las cosas y nuestras ideas y sentimientos. Nuestro conocimiento del mundo no es una copia del mundo, sino la fabulación de un mundo nuevo deducida de la observación de los efectos sensibles a partir de una figura inteligible. De manera que Descartes afirma en *Los principios* que «todas las cosas que son artificiales son en el fondo naturales»,[50] y toma como ejemplo las leyes de la perspectiva y su aplicación por los pintores que

> representan los círculos mediante elipses y no por otros círculos; los cuadrados mediante rombos y no por otros cuadrados y así con otras figuras, de suerte que frecuentemente para ser más perfectos en tanto que imágenes y representar más perfectamente un objeto, deben ser desemejantes con él. (*Dióptrica*, IV, págs. 83-84.)

Podemos afirmar que Descartes comprende la desfiguración como un medio para la transmisión de sentido y la compara con el proceso semiótico al afirmar que los signos y las palabras «en modo alguno guardan semejanza con las cosas que significan».[51] Esta comparación no es algo aislado en Descartes, sino que tiene que ver con un aspecto fundamental de su filosofía.

El modelo de la teoría cartesiana de la percepción es el lingüístico, en el que la relación entre los signos y las cosas a las que los signos se refieren no es una relación de semejanza. Al principio de *El Mundo* lo dice claramente: «Vosotros sabéis bien que las palabras, no tenien-

49 *Dióptrica*, 1981, págs. 96-97.
50 *Los principios de la filosofía*, 1995, págs. 409-410.
51 *Dióptrica*, 1981, pág. 83.

do ninguna semejanza con las cosas que significan, no por eso dejan de permitirnos concebirlas».[52] Para Descartes el significado de las palabras es lo que el signo «posibilita concebir» a la mente: la idea o el sentimiento que su sonido o su figura engendran en nosotros. Éste es el modelo que Descartes aplica a su teoría de la percepción, atribuyendo a la naturaleza la misma función. Los movimientos de la naturaleza, de modo semejante a los signos, son capaces de engendrar en nuestra mente un conocimiento sirviéndose de la información que nos transmiten. El «gran libro del mundo» está compuesto de signos capaces de engendrar en nuestra mente conocimiento. La naturaleza dispone de un código que engendra en nuestra mente su inteligibilidad, y esto ocurre gracias a su poder para interpretar la desemejanza. La ciencia de la naturaleza no surge de la semejanza, sino de la capacidad de la mente para interpretar la desemejanza, de su capacidad fabuladora. De manera que puede afirmarse que para Descartes una forma de conocer es fabular, y esto es lo que él aplica a su interpretación del mundo, de modo similar a como aplicará su teoría de la certeza al conocimiento metafísico.

La fabulación del mundo nos permite pensar distintos mundos posibles, pero la racionalidad de cualquiera de ellos depende de «ciertas leyes que Dios ha establecido en la naturaleza» y que son las que definen el horizonte de racionalidad de todos los mundos posibles. Esto lo afirma en distintos textos, y uno de ellos es el que dice que «si Dios hubiera creado muchos mundos, ellas (las verdades eternas) serían en todos tan verdaderas como en éste».[53] Descartes habla, pues, de «verdades eternas», a propósito de las cuales escribe: «Además de las tres leyes que yo he explicado, no necesito suponer otras, sino aquellas que siguen infaliblemente de estas verdades eternas sobre las que los matemáticos han acostumbrado apoyar sus demostraciones más ciertas».[54] Este texto de *El Mundo* establece una equivalencia rigurosa entre leyes de la naturaleza y verdades eternas, y son éstas las que nos enseñan que Dios ha creado todo «según número, peso y medida», que sería el código que opera en la naturaleza y que no es otro que el orden y medida a que se refiere la *mathesis universalis*.

La filosofía y la ciencia cartesiana acerca del mundo no pretenden describirlo tal como aparece a nuestros sentidos, sino explicarlo teóri-

[52] *Oeuvres de Descartes. Le Monde*, vol. XI, pág. 4.
[53] *Ibid.*, pág. 47.
[54] *Loc. cit.*

camente, y esto lo hace a través de la fábula, acerca de la que Descartes añade: «a través de la cual la verdad no dejará de aparecer suficientemente».[55] Es la fábula la que se pone, de forma simétrica, en comparación con el relato bíblico; éste, histórico, verdadera historia del «mundo verdadero»; aquélla, fabulosa construcción a priori de un mundo racional, matemáticamente estructurado. Es el mismo Descartes el que nos lo dice con claridad:

> Dejad sobrepasar por un instante a vuestro pensamiento los límites de este mundo, para que se acerque a contemplar otro completamente nuevo, que en su presencia haré nacer en los espacios imaginarios. Los filósofos nos dicen que estos espacios son infinitos, y en esto debemos creerles, porque son ellos mismos quienes los han hecho. Mas para que la infinitud de estos espacios no nos dé fastidio alguno, no intentamos llegar hasta sus límites. Sólo nos limitamos a adentrarnos en ella hasta perder de vista todas las criaturas que Dios creó hace cinco o seis mil años; y después de habernos detenido en un punto determinado, suponemos que Dios crea nuevamente en nuestro entorno tanta materia que nuestra imaginación, por cualquier lado que se extienda, no pueda ya percibir lugar alguno que esté vacío. (*Oeuvres de Descartes. Le Monde*, vol. XI, pág. 31 y sigs.)

Estamos ante uno de los temas más relevantes de la nueva filosofía cartesiana: el de los infinitos mundos posibles. Esta noción de mundos posibles rompe con la concepción antigua del cosmos y nos sitúa de lleno en la modernidad. La teoría cartesiana imagina ahora uno de esos mundos posibles.

> De forma que, desde el primer instante de la creación, algunas partes comienzan a moverse por un lado, otras por otro, unas más velozmente, otras más lentamente (o también, si así lo preferís, están completamente faltas de movimiento), y desde aquel instante continúan su movimiento según las leyes ordinarias de la naturaleza. En efecto, Dios ha establecido estas leyes de forma tan maravillosa que aunque supusiésemos que no creó lo que he dicho, y que él no puso orden ni proporción alguna, sino que compuso el caos más confuso e intrincado que los poetas puedan describir; tales leyes, sin embargo, son suficientes, para hacer que las varias partes de este caos se reordenen por sí mismas y se dispongan en tan buen orden que sea capaz de asumir la forma de un

[55] *Oeuvres de Descartes. Le Monde*, vol. XI, pág. 31.

mundo perfectísimo en el cual se podrá ver no sólo la luz, sino también todas las otras cosas, generales y particulares, que aparecen en este Mundo verdadero. (*Oeuvres de Descartes. Le Monde*, vol. xi, pág. 35.)

«Aquí es donde Descartes opone claramente su mundo, que se ha venido formando sólo en base al funcionamiento regular de las leyes, obedeciendo a la *gran Mecánica*, clara y evidente, tanto al mundo de los "filósofos" (escolásticos), que "son tan sutiles como para conseguir encontrar dificultades también en las cosas extremadamente claras", como al mundo "histórico" que los teólogos encuentran en el Génesis.»[56] Insistiendo en la diferencia entre su mundo (Descartes) y el de los teólogos, escribe:

Por otra parte mi intención no es, como la de ellos, explicar las cosas que efectivamente están en el mundo verdadero, sino simplemente imaginar un mundo cualquiera en donde no exista nada que las mentes, inclusive las más incultas, no estén en condiciones de concebir: un mundo, sin embargo, que pueda ser creado exactamente como lo he imaginado. (*Oeuvres de Descartes. Le Monde*, vol. xi, pág. 35.)

En este planteamiento podemos distinguir claramente tres conceptos de mundo: el concepto realista de los escolásticos, que consideran que su sistema filosófico describe el mundo tal como es; el de los teólogos, que hablan del mundo tal como fue hecho por Dios (Génesis), y el concepto cartesiano de mundo que él mismo califica como mundo imaginario y que viene expuesto en una fábula. Tenemos, pues, que el concepto de fábula es un elemento fundamental de la interpretación cartesiana del mundo. Él no puede pretender conocer el mundo verdadero, dado que no es su creador, pero puede imaginar un mundo, dentro de otros muchos mundos posibles, que además podría ser hecho tal como es imaginado. Esta interpretación cartesiana del mundo supone una clara ruptura con el platonismo. El mundo de la materia platónico era hecho por el demiurgo a imitación del verdadero mundo de las esencias. El mundo cartesiano es imaginado por el hombre, y podría ser hecho tal como es imaginado. La imagen platónica del demiurgo es sustituida por la del ingeniero.

El hombre, gracias al poder de su mente, se afirma como creador y se dispone a intervenir en la naturaleza. Y lo va a hacer siguiendo

[56] E. Garin, 1989, pág. 101.

dos caminos: el de Bacon (empirismo), que interpreta la mente como un espejo en el que se refleja la naturaleza, y el de Descartes (racionalismo), que interpreta la mente como la capacidad de concebir mundos imaginarios y de realizarlos. Para Descartes no se trata de descubrir el orden de la realidad, sino de crear un nuevo orden a partir de la mente, y por eso la tarea de la filosofía de Descartes no es leer el libro del mundo como es el caso de Bacon y Galileo, sino la construcción teórica de la verdad, para lo cual es fundamental la teoría cartesiana de la fábula, que Descartes aplica tanto a la sustancia pensante como a la sustancia extensa.

La antropología cartesiana

Una de las características distintivas de la antropología cartesiana, lo mismo que la de su física, es que rompe con la tradición antropológica que había dominado hasta el Renacimiento e inicia una nueva antropología acorde con la revolución científica inaugurada por Copérnico. Para Descartes el hombre deja de ser considerado como un «microcosmos»: ahora lo interpreta como un ser autónomo, en relación con el cual habrá que conceder una gran importancia a los movimientos que explican el funcionamiento del cuerpo vivo: el movimiento del corazón, el movimiento de la sangre y el movimiento de los espíritus animales. La antropología cartesiana se desliga de la física, que había sido el punto de vista dominante en la antigua concepción anatómica del hombre y plantea la peculiaridad de éste no como centro del universo, sino como una naturaleza peculiar en la que alma y cuerpo forman una unidad indisoluble, la cual posibilita que el cuerpo humano, además de ser una máquina que funciona como tal, esté dotado de unas disposiciones o capacidades propias del ser «sintiente» que es, lo cual se percibe atendiendo a aquel tipo de pensamientos en los que, además del entendimiento, intervienen también la imaginación y los sentidos. Esto se ve claramente en la correspondencia de Descartes con la princesa Isabel de Bohemia, que luego analizaremos.

En el novedoso planteamiento cartesiano del hombre es muy importante distinguir bien su concepción mecánica del cuerpo, que rompe con el aristotelismo dominante en el ámbito de la anatomía al considerar al corazón humano como el órgano que explica la vida y el funcionamiento del cuerpo; con ello se separa también de la tradición médica de los antiguos, en la que la noción de calor innato, análogo al calor astral, desempeñaba un papel fundamental en la

anatomía de su momento. Descartes sostenía que el corazón funciona como una especie de motor de explosión que tiene además la peculiaridad de sentirse gracias a una noción de fuerza que no tenemos que confundir con la noción de fuerza con la que unos cuerpos actúan sobre otros. Esta noción de fuerza, que en las cartas a la princesa Isabel Descartes denomina fuerza viva, puede interpretarse como lo que en la dinámica posterior se denominará *conatus*. Esta fuerza es propia de lo que Descartes denomina naturaleza humana[57] y que puede entenderse como naturaleza racional, distinguiéndola del concepto finalista de naturaleza que dominó en la tradición aristotélica. La finalidad presente en el planteamiento cartesiano de la naturaleza no reside en la relación entre las partes y el todo, como era el caso de la finalidad aristotélica, «sino en la relación del todo de esta máquina (la humana) con una conciencia interior que le está unida de tal suerte que entre esta conciencia y esta máquina se establece una relación de medio a fin».[58] Ésta sería precisamente la característica del alma corpórea de la que luego hablaremos, que supone una noción de yo cuya esencia es la autoafección, que es precisamente la característica de la vida, término con el que debería denominarse la naturaleza humana en la interpretación que Michel Henry hace del *cogito* cartesiano.[59] Según dicha interpretación, la naturaleza humana se caracterizaría como vida y tendría como su peculiaridad el sentimiento (pasión), que luego puede especificarse como acción consciente (pensamiento) o como movimiento físico (extensión). De manera que la experiencia unitaria del hombre como un todo se da en el sentimiento, que además tiene como característica la universalidad. Ahí reside precisamente la peculiaridad de la naturaleza humana, cuyo sentimiento, marcado por la universalidad, se diferencia de los autómatas, en los que lo único que está presente es la dimensión de particularidad:

---

[57] Este concepto de naturaleza humana es importante en la filosofía de Descartes. Por un lado se refiere a nuestra esencia humana, que es una esencia pensante; al mismo tiempo que se refiere a la totalidad del compuesto humano y por tanto incluye también el cuerpo. Es decir, el hombre es una cosa que piensa y como tal cosa es también un cuerpo. Para Descartes se da una distinción real entre mente y cuerpo, aunque forman una unidad, que es la que viene expresada por la noción de naturaleza. Es importante distinguir estos aspectos para entender adecuadamente la filosofía de Descartes.

[58] M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons. L'Âme et le corps*, París, PUF, 1968, vol. II, pág. 180.

[59] M. Henry, *Génealogie de la Psychanalyse*, París, PUF, 1985, pág. 52.

> aun cuando [las máquinas] hicieran varias cosas tan bien y acaso mejor que ninguno de nosotros, no dejarían de fallar en otras, por donde se descubriría que no obran por conocimiento, sino sólo por la disposición de sus órganos. (*Discurso del método*, pág. 139.)

Es decir, la naturaleza humana actúa con conocimiento (por eso la hemos denominado naturaleza racional), mientras que los autómatas actúan según la disposición funcional de que han sido dotados. De ahí que, precisamente, el cuerpo humano no pueda ser reducido a una máquina, cosa que sí ocurre en el caso del cuerpo de los animales. El cuerpo del hombre es naturaleza humana, y uno de sus componentes fundamentales es el sentimiento. Ésta es una cuestión decisiva para entender la idea cartesiana de pensamiento.

El «Tratado del hombre»

Este texto fue publicado por primera vez en 1662, fecha en la que Descartes ya había muerto, pero es parte de *El Mundo o Tratado de la luz*, que hemos dicho ya que no había sido publicado.[60] En realidad se trata del capítulo XVIII de dicho *Tratado*. En el *Tratado del hombre*, Descartes construye una fábula sobre el hombre al estilo de la fábula del mundo, es decir, establece una hipótesis acerca del hombre que rompe con la que la dominaba hasta entonces: la aristotélica, que tomaba como modelo el organismo animal y por eso definía al hombre como animal racional. Descartes abandona el modelo del organismo y lo sustituye por el modelo de la máquina: «Voy a suponer que el cuerpo no es más que una estatua o máquina de tierra que Dios, adrede, forma para hacerla lo más semejante posible a nosotros».[61] Pero la máquina que es el cuerpo del hombre tiene una peculiaridad que la diferencia de las otras máquinas o autómatas: es una máquina que siente.

> Por otra parte os diré que, cuando Dios una un alma racional a esta máquina, tal como pretendo deciros más adelante, le dará su sede principal en el cerebro y la hará de una naturaleza tal que, según las distintas maneras en que, por mediación de los nervios, estén abiertas las

[60] A pesar de ser una de las primeras obras de Descartes, en la presente edición, el *Tratado del hombre* se publica al final del volumen al tenerse en cuenta su fecha de edición definitiva, siguiendo de este modo el criterio de Adam-Tannery.

[61] *Tratado del hombre*, pág. 675.

entradas de los poros que están en la superficie interior de este cerebro, tendrá la máquina sensaciones distintas. (*Tratado del hombre*, pág. 693.)

Descartes piensa que el hombre, compuesto de cuerpo y mente, es una máquina sintiente, esto es, que entre sus múltiples funciones tiene también la de sentir. La descripción que hace del cuerpo humano en el *Tratado del hombre* explica las distintas funciones de éste a partir de los movimientos que genera el corazón, que para él es «el principio de la vida»: «de tal manera que no hay que concebir en la máquina, en relación con sus funciones, ninguna alma vegetativa ni sensitiva ni ningún otro principio de movimiento ni de vida».[62] Descartes rompe, por lo tanto, con el modelo orgánico aristotélico que sostenía la existencia de varias almas (vegetativa, sensitiva y racional) y propone un modelo mecánico basado en el corazón, dotado de un fuego interior, «fuego sin luz» que es el que pone en movimiento a la máquina. El corazón es «el principio de la vida» de la máquina a partir del que pueden explicarse todos sus movimientos, mientras que el cerebro tiene que ver con la capacidad de sentir de la máquina que es el cuerpo humano, con su «capacidad patética», como desarrollará de forma más madura en *Las pasiones del alma*.[63] La máquina del cuerpo humano está dotada de dos tipos de movimientos: unos físicos y otros sintientes, que convergen en la glándula pineal que en la concepción de Descartes es el centro (una especie de transductor) desde el que se coordinan estos dos movimientos. La relación cartesiana de ambos movimientos se ve claramente en la explicación que hace de la vista:

Ese sentido depende también en nuestra máquina de dos nervios que deben, sin duda, estar compuestos de varias fibras, las más finas y las más fáciles de mover que puede haber, pues están destinadas a llevar al cerebro esas distintas acciones de las partículas del segundo elemento que, siguiendo lo que se ha dicho anteriormente, permitirán al alma, cuando se una a esa máquina, concebir las distintas ideas de los colores y de la luz. (*Tratado del hombre*, pág. 698.)

---

[62] *Ibid.*, pág. 736.

[63] En la antropología cartesiana el cerebro desempeña un papel fundamental, que podemos asociar a la dirección inteligente de la acción. Lo que quiere decir que mantiene una conexión especial con la mente. En este punto la concepción de Descartes es similar a la del algunos teóricos actuales de la ciencia cognitiva. Puede verse: M. Wheeler, *Reconstructing the cognitive World*, Massachusetts, The MIT Press, 2005.

De los dos movimientos que tienen lugar en el compuesto humano uno engendra las funciones fisiológicas y el otro, las funciones sintientes unidas a las ideas, que en este texto caracteriza de la siguiente forma:

> quiero sobreentender normalmente, bajo el nombre de *idea*, todas las impresiones que pueden recibir los espíritus al salir de la glándula H. Todas ellas se adscriben al sentido común cuando dependen de la presencia de objetos, pero pueden ser debidas también a muchas otras causas, como os diré después, y entonces deben atribuirse a la imaginación. (*Tratado del hombre*, págs. 718-719.)

Descartes habla de «espíritus animales» que la sangre transporta en su circulación, que pueden recibir «impresiones», que son la base de las ideas. Impresiones que suelen provenir de los objetos externos, pero también pueden provenir de la imaginación. En este planteamiento distingue entre sentidos externos y sentidos internos, y unos y otros son los que proporcionan al cerebro la información necesaria tanto para las pasiones como para las ideas. Éste es un punto muy discutido entre los intérpretes, ya que se trata de un aspecto crucial para la debida comprensión de su pensamiento. De él depende que se interprete el pensamiento de Descartes cargando las tintas en el dualismo de las dos sustancias (extensa y pensante), o en la unidad del compuesto. Esta última es decisiva en toda la filosofía de Descartes y constituye un referente que no debe perderse nunca de vista en cualquier interpretación de este filósofo. Lo que en este texto se denomina el verdadero hombre se refiere al compuesto humano que tiene como una de sus características:

> [...] el carácter de una *vida* en sentido extrabiológico. Ciertamente es necesario ser un hombre vivo, un alma actualmente unida al cuerpo para sentir los colores y los sonidos, el hambre, la sed y el dolor. Además, si se toma la vida no solamente como una unión actual, sino como la experiencia que ella condiciona y despliega, ¿no será necesario reconocer que ella está hecha de todos los fenómenos de la unión?[64]

Así es, decimos respondiendo afirmativamente a esa pregunta. Por lo cual podemos afirmar que el núcleo de la filosofía de Descartes consis-

[64] A. J. L. Delamarre, «Du consentement», en J. L. Marion y J. Deprun (eds.), *La passion de la raison*, París, PUF, 1983, pág. 135.

te en una antropología metafísica asentada en la existencia, que es la que es capaz de decir «yo soy una existencia pensante», que es lo mismo que decir: «una cosa que piensa». Es decir, soy cosa, realidad verdadera. Pero una cosa cuya esencia es ser pensante, lo que implica que la vida que me constituye y se asienta en el corazón como principio de vida no se reduce a meros movimientos mecánicos, sino que está constituida también por pensamientos, que son propios del individuo humano. Pensamientos y pasiones, como veremos a lo largo de estas páginas, son los rasgos distintivos del hombre. El hombre del pensamiento no es distinto del hombre de las pasiones: uno y otro son la expresión del verdadero hombre. Por eso el *Tratado del hombre* sirve de referente para ver cómo va madurando el pensamiento de Descartes.

El método cartesiano

El año 1637 Descartes publica el *Discurso del método*, título que explica en una carta a Mersenne de este modo: «No pongo *Tratado del método* sino *Discurso del método*, lo que equivale a "Prefacio o advertencia sobre el método", para mostrar que no tengo el proyecto de enseñarlo, sino tan sólo de comentarlo».[65] Un *Discurso del método* que podríamos nombrar en plural, como dice Wolfgang Röd:[66] «los discursos del método», ya que podemos hablar de un método matemático, un método metafísico y un método científico, como veremos a medida que nos vayamos adentrando en el comentario del *Discurso*, que vamos a tomar como modelo para mostrar la totalidad de la filosofía de Descartes,[67] ya que en este texto el *cogito* va a sustituir a la duda como primer principio de la filosofía y la metafísica va a pasar a primer plano, mientras que el método quedará subordinado a la metafísica. De acuerdo con esta concepción cartesiana las ciencias físicas pueden partir de suposiciones o hipótesis; mientras que tanto las matemáticas como la metafísica tienen que fundamentarse en una certeza primera, que en el caso de la metafísica tiene que ser una certeza

[65] *Oeuvres de Descartes. Correspondance*, vol. I, pág. 349.

[66] W. Röd, «L'explication rationnelle entre méthode et métaphysique», en N. Y. Grimaldi y J. L. Marion (eds.), *Le Discours et sa méthode*, París, PUF, 1987, pág. 89 y sigs.

[67] N. Y. Grimaldi y J. L. Marion (eds.), *Le Discours et sa méthode*, *op. cit.* En este texto pueden verse las variadas interpretaciones que se han dado del método de Descartes. Nosotros defendemos la validez de este texto para una explicación global de la filosofía de Descartes.

metafísica y en el caso de la matemática (geometría) una certeza matemática.

Esto da lugar a que el método filosófico, tal como lo plantea Descartes, desemboque necesariamente en la pregunta por el hombre y por el lugar que éste ocupa en el mundo con vistas a orientarle en su camino hacia la verdad. El método cartesiano tiene un componente moral y práctico que mira necesariamente al hombre mismo a fin de que éste encuentre un suelo seguro en el que apoyarse, como ha sabido ver Martin Heidegger al escribir que el método cartesiano mira «cómo conseguir y fundar una certeza buscada por el hombre mismo, por su vida terrena, sobre su ser hombre y sobre el mundo».[68] Esto lo veremos claramente al analizar la tercera parte del *Discurso del método*, en la que Descartes plantea el famoso tema de la moral provisional. Tenemos que advertir también que esta peculiaridad del método de Descartes de tener siempre como referente al hombre para orientarle es común tanto a su primer proyecto metafísico (búsqueda de la verdad) como a su proyecto final antropológico (dirección de la vida).

Estructura del «Discurso»: las seis partes del método

Primera parte. El *Discurso del método* puede ser leído como una autobiografía, como el método (práctica) que hace posible los «Ensayos» que vienen detrás de él y como una introducción a su filosofía. Desde todas estas perspectivas iremos aproximándonos al texto.

El *Discurso* nos muestra el camino de Descartes hacia la razón: «Pero me gustaría dar a conocer en el presente discurso los caminos que he seguido y representar en ellos mi vida como en un cuadro, para que cada cual pueda formar su juicio».[69] Descartes elige su propia vida como «ejemplo», hace de la historia de su vida la «fábula»[70] por medio de la cual nos introduce en el nuevo modo de hacer filosofía. La autobiografía precede al método, que a su vez puede ser considerado como el resultado de esa autobiografía. La historia del espíritu funciona como discurso sobre el método. Una historia individual, que a su vez se inserta en la historia de Francia y de Europa al asumir la política de su país y la religión en la que fue educado, que nos hace presente lo que algún comentarista ha denominado un

68 M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, II, pág. 133.
69 *Discurso del método*, pág. 102.
70 Véase el significado de este término en el glosario.

absoluto inmanente,[71] que podemos entender como lo que Jean-Paul Sartre denomina un singular universal:

> Ocurre que un hombre nunca es un individuo; más valdría llamarlo un universal singular: totalizado y por eso mismo universalizado por su época, la retotaliza al reproducirse en ella como singularidad. Universal por la universalidad singular de la historia humana, y singular por la singularidad universalizante de sus proyectos, reclama ser estudiado de manera simultánea desde dos extremos.[72]

Sartre aplica estas ideas a todo individuo, pero se hacen más claras en el caso de individuos excepcionales, como ocurre con Descartes. En todo individuo está presente su época, que lo totaliza y lo universaliza, pero al mismo tiempo en cada individuo la época misma queda singularizada.

Las *Confesiones* de san Agustín y su forma de filosofar son el modelo de filosofar moderno, ya sea entendido como camino (método) hacia la verdad de las ideas (Descartes) o como camino (fenomenología) hacia el espíritu a través de las distintas formas de la conciencia (Hegel). La concepción agustiniana de la memoria modifica profundamente el modo de filosofar de la Antigüedad y da una extraordinaria importancia a la individualidad del yo *(confiteor)*, rasgo que va a caracterizar el modo de filosofar moderno, en cuyo núcleo reside la narratividad del sujeto que hace de la filosofía un itinerario hacia la verdad dentro del amplio espacio de la conciencia. Y esto es así desde el *Discurso del método* de Descartes hasta la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: la subjetividad es el espacio de la filosofía en la época de la modernidad.

En la primera parte del *Discurso* Descartes refiere su caminohacia la subjetividad; y en ese camino destaca tres momentos: el de los preceptores como directores de su saber (lector de libros), el de la salida al mundo comoactor (soldado-viajero) y el de su consti ución como sujeto (autor):

> Así, pues, tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción en que me tenían mis preceptores, abandoné del todo el estudio de las letras; y, resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo

[71] Ph. Desan, *Naissance de la méthode*, París, Nizet, 1987, pág. 141.

[72] J.-P. Sartre, *El idiota de la familia* [trad. de P. Canto], Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1975, I, pág. 9.

o en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en cultivar la sociedad de gentes de condiciones y humores diversos. (*Discurso del método*, pág. 106.)

El segundo momento de su vida en el que decide salir al mundo para leer en el libro del mundo ha sido relacionado por muchos de sus intérpretes con una expresión que ha sido motivo de múltiples interpretaciones. El texto está recogido en los *Preámbulos* o *Primeros pensamientos* de Descartes: «Como los comediantes, al ser llamados a escena, se ponen la máscara, para no dejar de ver el rubor de su rostro, así yo, dispuesto a subir a este teatro del mundo, en el que hasta ahora he sido espectador, entro en escena enmascarado *[larvatus prodeo]*».[73] Esta última expresión, *larvatus prodeo*, es la que ha desencadenado una multitud de interpretaciones que podemos sintetizar en la de Maxime LeRoy,[74] que en definitiva viene a caracterizar a Descartes como el filósofo del disimulo: un disimulo que a su vez ha sido interpretado de muchas formas. Pero en realidad, como explica Benjamín García-Hernández, se trata de una expresión que tenemos que interpretar en su sentido literal, sin buscarle ningún otro sentido especial. Una vez que Descartes abandona sus años de enseñanza decide entrar en el mundo como actor y lo hace como soldado. Su máscara es precisamente el «traje de soldado» que es el que le significa como actor, razón por la cual dice que «entra en escena disfrazado». Aparentemente y ateniéndonos al traje o máscara, como lo llama Descartes, es un soldado, pero en realidad no es un soldado, sino un filósofo a la búsqueda de la verdad.

Ahora bien, el camino de Descartes no se detiene en el segundo de los momentos (viajero por el mundo), y por eso escribe: «Mas cuando hube pasado varios años estudiando en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia, resolvime un día estudiar también en mí mismo y a emplear todas las fuerzas de mi ingenio en la elección de la senda que debía seguir».[75] Aquí es donde nos encontramos con el final del trayecto cartesiano, momento en que decide dejar de ser lector (enseñanzas de los preceptores), dejar de ser actor (soldado-

---

[73] *Oeuvres de Descartes. Cogitat. Cogitationes privatae*, vol. x, pág. 213, 4-7.

[74] M. LeRoy, *Descartes, le philosophe au masque*, 2 vols., París, Rieder, 1929. LeRoy inserta a Descartes en la corriente de los libertinos e interpreta el *larvatus prodeo* como la expresión cartesiana que pretende ocultar la verdadera identidad de sus ideas. Y por eso caracteriza a Descartes como el filósofo del disimulo.

[75] *Discurso del método*, pág. 107.

viajero) y constituirse como autor, como sujeto, lo que efectúa estableciendo el yo como punto de partida. Un sujeto que no hay que entender desde el punto de vista de la psicología, sino desde la metafísica. «No se trata de la "subjetivización" del saber, sino de la institución de la "subjetividad" como el sujeto *(hupokéimenon)* sobre el que reposa el objeto del saber. Esta institución nosotros la llamamos, siguiendo a Heidegger, la subjetividad de la subjetividad.»[76]

El relato que Descartes hace de su camino hacia la razón, hacia la subjetividad, semeja «la representación de su vida como un cuadro». Esta metáfora cartesiana tiene su importancia. Descartes es contemporáneo de Diego de Velázquez, y de ambos, José Ortega y Gasset escribe lo siguiente: «Como Descartes reduce el pensamiento a racionalidad, Velázquez reduce la pintura a visualidad. Ambos enfocan la actividad de la cultura sobre la inmediata realidad. Ambos son cismundanos y se orientan hacia el futuro».[77] Ambos analizan el espacio dentro del cual va a desarrollarse la cultura moderna, y por tanto la filosofía como parte de ella, que no es otro espacio, sino el lugar de la representación, que Michel Foucault, un gran intérprete de la filosofía moderna, ha descrito de la siguiente manera refiriéndose al cuadro de *Las Meninas*:

> Quizás haya en este cuadro de Velázquez una representación de la representación clásica y la definición del espacio que ella abre. En efecto, intenta representar todos sus elementos, con sus imágenes, las miradas a las que se ofrece, los rostros que hace visibles, los gestos que la hacen nacer. Pero allí, en esta dispersión que aquélla recoge y despliega en conjunto, se señala imperiosamente, por doquier, un vacío esencial: la desaparición necesaria de lo que la fundamenta, de aquel a quien se asemeja y de aquel a cuyos ojos no es sino semejanza. Este sujeto mismo —que es él mismo— ha sido suprimido. Y libre al fin de esta relación que la encadenaba, la representación puede darse como pura representación.[78]

El soporte de ese espacio de pura representación, ya sea considerada como visibilidad (Velázquez), ya sea considerada como racionalidad (Descartes), es el individuo concreto: cada uno de los individuos que

---

[76] J. L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, París, Vrin, 1975, pág. 188.
[77] J. Ortega y Gasset, «Velázquez», en *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1983, 8, pág. 484.
[78] M. Foucault, *Las palabras y las cosas* [trad. de E. C. Frost], Madrid, Siglo XXI, 1997, pág. 25.

componen el cuadro de Velázquez, pintor de individualidades, y el individuo Descartes que propone este tratado «solamente como una historia, o si se prefiere como una fábula». Nos encontramos claramente en el momento de la consolidación de la sociedad burguesa con su concepto de la individualidad como uno de los valores fundamentales, y la construcción de la «historia-fábula» es la que permite a Descartes construir su método. Así, al hilo de esta cuestión, podemos afirmar tanto del *Discurso del método* como de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, que son dos grandes novelas filosóficas en las que el sujeto del conocimiento es el héroe de su propia historia. Y por eso tiene razón Jean-Luc Nancy cuando escribe que el *Discurso del método* puede ser denominado la fábula del método: una fábula que nos hace presente la verdad, pero no por medio de la semejanza con lo real, sino por la comparación, que es la que nos hace conocer la verdad. Es decir, que nos conduce al conocimiento mediante la metáfora, entendida como transposición.[79]

A partir del final de la primera parte, Descartes nos presenta claramente el objetivo fundamental de su discurso sirviéndose de la metáfora del viaje, de gran tradición en el terreno de la filosofía y que nos permite comprender el sentido de su método y nos da pie para comparar al filósofo francés con Miguel de Cervantes, otro contemporáneo de Descartes, lo mismo que Velázquez. Descartes, igual que Don Quijote, el héroe de Cervantes, después de haber dedicado su vida a la lectura decide abandonarla y salir fuera de su casa para leer el libro del mundo, aunque no para atenerse a la escritura de ese libro, sino para interpretarlo desde la propia razón, estableciendo un orden nuevo.

Eso mismo es lo que hace Don Quijote ante cualquiera de los sucesos a que se enfrenta en su viaje por el mundo en busca de aventuras (experiencias): «Viendo, pues, que en efecto, no podía moverse, acordó de acogerse a su ordinario remedio, que era pensar en algún pase de sus libros, y trájole su locura a la memoria aquel de Valdovinos y del marqués de Mantua».[80] «Don Quijote lee el mundo para demostrar los libros», mientras que Descartes «fabula el mundo» a partir del «orden» que él engendra siguiendo una rigurosa deducción del espíritu a partir de las intuiciones primeras.

[79] Hemos visto la afición de Descartes a la poética, que es la referencia que tenemos que tener en cuenta para apreciar la importancia de las metáforas en la obra de Descartes.

[80] M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004, 2.ª parte, cap. 5, págs. 76-77.

Esta primera parte del *Discurso del método*, que es la analizada hasta el momento, conforma lo que desde el punto de vista de la retórica se llama la «*inventio* del discurso», que de alguna manera pinta el objeto *(res)* sobre el que versa el discurso con razones, entre las que destacan el *exemplum* (paradigma a partir del cual funciona la inducción) y el «entimema» con su funcionamiento deductivo. En el *Discurso del método* el *exemplum* cristaliza en la imagen ejemplar portadora de una virtud: Descartes, que trae consigo la racionalidad de la filosofía moderna. Una racionalidad que ya no tiene como sujeto ni la Fortuna ni la Providencia, sino la propia subjetividad, que es la que pasa a ser la protagonista de la historia. El *Discurso del método* es la historia del espíritu de Descartes construida como una fábula en la que se nos hace presente la filosofía en su nueva forma. Esta noción de fábula podemos entenderla en el sentido en el que lo hace la *Retórica* de Aristóteles. En su *Retórica*, Aristóteles distingue dos tipos de ejemplos:[81] los sucedidos (historia) y los inventados (fábula), que se corresponden con las *res factae* (cosas sucedidas) y las *res fictae* (cosas inventadas, ficticias). En su *Discurso* Descartes usa los dos tipos de ejemplos.

Segunda parte. A partir de este momento la estructura del *Discurso* se orienta hacia la búsqueda de argumentos entendidos como razonamientos que permitan articular de manera deductiva el tema nuclear del discurso que, en definitiva, es el método. Descartes toma sus argumentos de tres tópicos (lugares comunes) del Renacimiento: el tópico de la ciudad ideal, el del estado ideal y el del reino de Dios. De estos tres tópicos nos interesa fijar la atención en el primero de ellos, por la relación que tiene con la fundamentación de la nueva filosofía.

> Así vemos que los edificios que un solo arquitecto ha comenzado y rematado suelen ser más hermosos y mejor ordenados que aquellos otros que varios han tratado de componer y arreglar, utilizando antiguos muros, construidos para otros fines. Esas viejas ciudades, que no fueron al principio sino aldeas, y que, con el transcurso del tiempo han llegado a ser grandes urbes, están, por lo común, muy mal trazadas y acompasadas, si las comparamos con estas otras plazas regulares que un ingeniero diseña, según su fantasía, en una llanura. (*Discurso del método*, pág. 109.)

---

[81] Aristóteles, *Retórica*, 1393a.

Descartes abandona la red de metáforas relacionadas con la luz que habían dominado desde la Antigüedad en la filosofía e inaugura un nuevo sistema metafórico relacionado con el suelo, que caracteriza la constitución de la modernidad tal como es propuesta por Descartes: «La estabilidad del suelo sobre el que edificar es una metáfora privilegiada de la época moderna».[82]

En los tres tópicos destaca lo mismo: la primacía de la razón sobre la historia. En este punto está siguiendo el espíritu geométrico de las utopías renacentistas, en consonancia con el espíritu arquitectónico de un Leon Battista Alberti, que nos permite pensar que «se hace edificable el suelo de acuerdo con reglas». Aquí no se trata de ninguna inquietud que atraviese el río que fluye, sino de la seguridad de un punto firme (como el de Arquímedes) bien asentado.

> La diferencia de épocas puede ilustrarse por la arquitectura. No sólo que la mirada se oriente ahora hacia lo terrenal: [...] a la cuestión del fundamento, en lugar de atender a los arcos de bóveda, las torres y las agujas. El suelo edificable determina, siempre que sea posible edificar, lo que se puede edificar sobre él. La insistencia en la verificación del terreno y del suelo, en la capacidad de soportar los cimientos y levantar sobre ellos, caracteriza el carácter de «profundidad» teórica de la época moderna.[83]

No obstante esta seguridad que le proporcionan las metáforas arquitectónicas, reconoce que su proyecto no está exento de dificultades, y para explicarlo acude a otro tópico del pensamiento moderno: la nueva reforma.

En su esfuerzo por encontrar un punto firme sobre el que sentar su filosofía desecha la lógica, el análisis de los antiguos y el álgebra de los modernos y opta por su conocido método matemático integrado por cuatro principios famosos que colocan a las matemáticas (en cuanto que ciencia del orden y la medida) como su núcleo, tal como ya hemos analizado al exponer el contenido de las *Reglas*.

Tercera parte. El «ethos» del discurso. La tercera parte del *Discurso del método* es uno de los mejores lugares para apreciar la peculiaridad del *Ars inveniendi* de Descartes. En ella se nos muestra lo que Dominique

[82] H. Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora* [trad. de M. García Serrano], Madrid, Península, 1992, pág. 96.

[83] *Ibid*., pág. 86.

Maingueneau llama el dispositivo enunciativo del *Discurso*, que está emparentado con lo que Aristóteles llamó en su *Retórica* el *ethos* como medio de persuasión:

> El *ethos* es parte pregnante del dispositivo (enunciativo), con el mismo título que el vocabulario o los modos de difusión que implica el enunciado por su modo de existencia. No es separable de la «escenografía» del discurso, es decir, de la escena de la palabra que este último presupone para poder ser enunciado y que a contrapelo debe validar a través de su misma enunciación.[84]

En esta tercera parte vuelve a acentuarse el carácter autobiográfico del *Discurso* cuando Descartes dice al final: no deseo «que me tomen por otro distinto del que soy».[85] Es este deseo cartesiano de que no se lo confunda con otro el que le impulsa a presentar la síntesis de su «concepción de la realidad» presente en el *Discurso*, y a salir de la indecisión en la que se había mantenido durante nueve años de búsqueda: de 1619 a 1628. «Sin embargo, transcurrieron esos nueve años sin que tomara yo decisión alguna tocante a las dificultades de que suelen disputar los doctos, y sin haber comenzado a buscar los cimientos de una filosofía más cierta que la vulgar.»[86]

Durante esos nueve años ha estado «procurando ser más bien espectador que actor en las comedias que en él [el mundo] se representan». Pero la actitud que ha tenido como espectador ante el mundo no es la que ha tenido como investigador de la verdad. En este caso no ha imitado a los escépticos, sino que ha trabajado reflexivamente desplegando un duro trabajo crítico de refutación e intentando erradicar todo aquello que hacía dudosas las materias sobre las que investigaba, que no eran otras que la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría* en el terreno de las ciencias y la *Metafísica* en el campo de la filosofía.

Esta decisión de sintetizar su concepción de la realidad es la clave de la tercera parte del *Discurso del método*. Descartes decide presentar los resultados de su investigación hasta ese momento, y este aspecto muestra el voluntarismo que está en la base del planteamiento carte-

[84] F. Cossutta (ed.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, París, PUF, 1996, págs. 88-89.

[85] *Discurso del método*, pág. 122. Esta expresión cartesiana contrasta con la interpretación que suele hacerse de Descartes como el filósofo del disimulo y hace difícil que se le pueda interpretar desde ese punto de vista.

[86] *Loc. cit.*

siano del saber, que le obliga a preguntarse por su concepción moral del mundo que sintetiza en tres máximas, y no deberes. En esto sigue fiel a su planteamiento de la primera parte en la que hablaba de la historia y fábula de su *Discurso* y no *Tratado del método*.

La primera máxima acepta las leyes y costumbres del país, así como la religión en que fue educado, y se compromete a seguir las opiniones moderadas, así como a cambiar de opiniones cuando lo estime conveniente: acepta la refutación como práctica científica. La segunda máxima tiene que ver con la firmeza en el seguimiento de las opiniones que hubiera decidido, aunque éstas fueran dudosas o probables. La filosofía cartesiana es una filosofía voluntarista, que muestra muy bien el primado de la razón práctica en el planteamiento general de la filosofía moderna. Esto se ve en varios textos del *Discurso*: «tomé la resolución»; «la firme y constante resolución»; «me resolví a fingir que» y «siempre he permanecido firme en la decisión que había tomado». La teoría de la decisión es a la voluntad lo que la teoría de la certeza es al entendimiento. Así como la certeza funda al entendimiento en la seguridad de la verdad, la decisión funda a la voluntad en la seguridad del bien y libra al sujeto humano de la mala conciencia. Este planteamiento lo encontraremos también al final de nuestra exposición, cuando analicemos *Las pasiones del alma*.

La tercera máxima se refiere a la aceptación de la realidad y los límites del sujeto humano, siguiendo una moral que algunos califican como estoica. Pero en realidad la moral cartesiana no tiene nada de estoica, entendida esta doctrina como adaptación de la razón a la naturaleza, sino que más bien es una moral que aspira a la formación de la razón con vistas a la obtención de la verdad y del bien. Descartes pone la dicha y la felicidad del sujeto humano en la propia realización, tanto como sujeto pensante (entendimiento a la búsqueda de la verdad) como sujeto agente (voluntad hacia la realización del bien).[87] De ahí que la dialéctica cartesiana entre lo finito y lo infinito sea en definitiva la dialéctica entre entendimiento y voluntad tal como se va a desarrollar en toda la filosofía moderna hasta Kant. El sujeto humano se tiene a sí mismo como un bien que hay que realizar, y todo esto desplaza la concepción tradicional de la filosofía —que culmina-

[87] Es importante observar que el método de Descartes no se reduce a dirigir el entendimiento hacia la verdad, sino que tiene también como objetivo dirigir la voluntad hacia el bien. Esto se verá claramente cuando analicemos el tratamiento cartesiano de las pasiones.

ba en la metafísica como ciencia suprema— hacia su concepción moderna, que apunta hacia el hombre en el mundo y concluye en una antropología con su moral correspondiente. Descartes culmina un proceso que ya iniciaran los modernos intérpretes de la dialéctica en el siglo XVI.

Cuarta parte. En la cuarta parte del *Discurso* Descartes aplica su método a los temas de la metafísica y hace una síntesis muy lograda de su filosofía. Es la síntesis que suele transmitirse al hablar de la filosofía de Descartes y en la que aparece su tópico más conocido: «pienso, luego existo».[88] Aquí, la tarea de Descartes se centra en reflexionar y razonar sobre las dos sustancias primeras de su filosofía: la mente o alma y Dios.

En la aplicación de su método a la metafísica, Descartes plantea su diferencia con respecto a «las opiniones que sabemos muy inciertas» de las costumbres.[89] El punto de partida de la metafísica es la certeza que resiste a toda posible duda, tanto si procede de los sentidos, de los razonamientos o de los pensamientos en general. Esa primera certeza indudable es formulada en este texto como la existencia indudable del yo como sustancia pensante: «y observando que esta verdad: "yo pienso, luego soy", era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando».[90] ¿Este primer principio puede interpretarse también como fundamento?[91]

Teoría de las ideas. Lo propio de esa sustancia pensante a la que podemos denominar mente es tener ideas,[92] de manera que una de las claves para la interpretación de la filosofía de Descartes reside en su

[88] Ésta es la frase que ha dado lugar a la interpretación canónica de la metafísica de Descartes. Puede verse en relación con esta interpretación: J. L. Marion, *Questions cartésiennes II*, París, PUF, 1996, pág. 3 y sigs. Veremos que esta formulación es distinta de la que hará en la segunda de las *Meditaciones metafísicas* y analizaremos las implicaciones de esa diferencia.

[89] *Discurso del método*, pág. 123.

[90] *Ibid.*, págs. 123-124. En este punto se da un cambio radical con respecto al planteamiento que hacía en la *Investigación de la verdad*. Esta formulación de la primera verdad de la filosofía va a ser fundamental en las interpretaciones de Descartes, y por eso volveremos sobre ella.

[91] G. Olivo (2005) defiende el distinguir entre fundamento y punto de partida. El punto de partida es el yo, mientras que el fundamento es Dios.

[92] El término ideas sustituye al de naturalezas simples de los primeros escritos. Esta tesis es defendida y analizada en G. Olivo, 2005.

teoría de las ideas, que distingue entre el sentido formal y el sentido objetivo. Esta distinción puede verse si nos fijamos en la interpretación que hace de las imágenes en unos párrafos del discurso cuarto de la *Dióptrica*:

> Es preciso, por otra parte, tener la precaución de no suponer que para sentir el alma tenga necesidad de contemplar algunas imágenes que fuesen enviadas por los objetos hasta el cerebro, tal como generalmente afirman los filósofos; al menos, sería preciso concebir la naturaleza de estas imágenes de forma muy distinta a como lo hacen tales filósofos. [...] Así vemos que los grabados no habiendo sido realizados sino con una pequeña cantidad de tinta esparcida en diversos puntos sobre un papel nos representan selvas, villas, hombres e incluso batallas y tempestades, aunque de una infinidad de detalles que nos hacen concebir, no exista alguno con excepción de la figura en el que propiamente guarden parecido; aun en esto la semejanza es muy imperfecta puesto que sobre una superficie totalmente plana nos representan los cuerpos más adelantados o hundidos, a la vez que siguiendo las reglas de la perspectiva, representan los círculos mediante elipses y no por otros círculos; los cuadrados mediante rombos y no por otros cuadrados y así con otras figuras, de suerte que frecuentemente para ser más perfectos en tanto que imágenes y representar más perfectamente un objeto, deben ser desemejantes con él; de igual forma es preciso pensar en relación con las imágenes que se forman en nuestro cerebro.[93]

En estos párrafos Descartes critica la teoría de la representación de las imágenes, según la cual hay en éstas una semejanza con los objetos que representan. Para él, en cambio, la esencia de las imágenes no hay que buscarla en la semejanza, sino en su función referencial, tal como ocurre con los signos y las palabras. Es más, las imágenes son más perfectas cuanta menos semejanza guardan con el objeto al que representan. Prima la función causal de las imágenes y critica su función representativa: «De suerte que frecuentemente para ser más perfectas en tanto que imágenes y representar más perfectamente un objeto, deben ser desemejantes con él».[94] Incluso llega a reducir las imágenes a «variedades de movimiento», tomando como paradigma de su interpretación el sentido del tacto.

---

[93] *Dióptrica*, 1981, págs. 83-84.
[94] *Loc. cit.*

Esta interpretación cartesiana de las imágenes en la *Dióptrica* concluye con un texto que nos coloca ante la esencia misma de la filosofía cartesiana, que podemos poner en la autoafección inmediata del espíritu como existente. «Esto da ocasión al alma para sentir tan diversas cualidades como variedades de movimiento se dan que sean causadas por ellos en su cerebro.»[95] Descartes profundiza en este texto lo que ya hemos visto que planteaba en el *Tratado del hombre*.

La teoría de la representación en el siglo XVII. Las ideas, además de su función objetiva y formal, también tienen una función representadora, en la que tenemos que distinguir dos significados del término representación: el que alude a la idea misma como *imagen* y el que alude a la idea como *intentio* que apunta a una realidad exterior a la idea. En ese segundo caso la idea puede interpretarse como la mirada de un objeto o el cuadro de una realidad, que es exterior a la idea, pero que no hay que identificar con cosa exterior, sino que puede ser un objeto ideado, como da a entender Descartes en sus respuestas a las primeras objeciones en las que polemiza con el tomista Johannes Caterus a propósito de estos temas.

Descartes distingue entre el ver pasivo que recibe la forma (imagen) de las cosas vistas y la mirada activa que es un acto del entendimiento, que alude al trabajo del entendimiento como prospección (proyección) y que se corresponde con la idea como modelo perspectivo en el que se transparenta la esencia, como ocurre en los cuadros de los pintores. En este segundo caso la idea no es imitación y reflejo de la cosa, sino proyección del espíritu sobre el mundo. La representación no es algo dado, sino constituido por el espíritu, lo que nos obliga a «suponer una geometría natural que endereza las deformaciones perspectivas proyectando esta imagen hacia su fuente».[96]

Aquí Descartes está pensando en la teoría de la perspectiva, tan importante en el Renacimiento, que destaca la operación de la representación tal como la ejecutan los pintores. Es a lo que está aludiendo en el texto de la *Dióptrica* ya citado. Los pintores ven la realidad sirviéndose de medios anamórficos y no meramente miméticos. Ver, en el caso de los pintores, es «proyectar una mirada sobre un objeto» (no registrar una imagen), y la perspectiva es entonces una ciencia de la

---

95 Al analizar el *Tratado del hombre* nos hemos referido al sentimiento como la raíz de la vida humana. Aquí vemos esa idea claramente expresada.

96 D. Danvois, «Idée, peinture et substance», *Les Études Philosophiques* (enero-junio, 1986), pág. 165.

visión en tanto que ella define las reglas de la proyección. La idea en tanto que cuadro es entonces este espacio proyectivo a través del cual nosotros vemos las cosas mismas (visión transversante, *per-spectiva naturalis*) y sobre el cual ellas son propuestas bajo aspectos regularmente deformados.[97]

En este caso mirar es pensar; y no es el ojo el que ve, sino el espíritu el que construye una estructura racional de acuerdo con la ciencia de las leyes de la óptica. Esta teoría de la perspectiva se distingue de la teoría de la percepción. La idea en este caso es la ventana a través de la cual el espíritu llega allí donde no alcanza la mera percepción pasiva. En este caso la idea es diseño, disposición ordenada en la que se hace presente una realidad objetiva a la que no puede acceder la mera visión pasiva de la percepción. Esto es lo que plantea Descartes siguiendo la teoría renacentista de la perspectiva, y lo que no entienden ni el tomista Caterus ni el mismo Gassendi, que se atiene a un planteamiento empirista y materialista que ignora la teoría de la perspectiva en el Renacimiento. Nos referimos a la teoría que tiene uno de sus momentos de esplendor en la época del Barroco en la que escribe Descartes, pinta Velázquez y Pedro Calderón de la Barca llega a afirmar lo siguiente, aludiendo a los efectos que causaban los retratos de Velázquez:

> ¡Qué es lo que miro! ¿Es por dicha,
> lienzo o cristal transparente
> el que me pones delante?,
> que mi semblante me ofrece
> tan vivo, que aún en estar
> mudo también me parece;
> pues al mirarle, la voz
> en el labio se suspende
> tanto, que aún el corazón

---

97 *Ibid.*, pág. 169. La importancia de la ciencia de la perspectiva en el Renacimiento y la modernidad puede verse en J. Navarro de Zubillaga, *Imágenes de la perspectiva*, Madrid, Siruela, 1996. También es importante en este punto M. Kuvoby, *Psicología de la perspectiva y el arte del Renacimiento* [trad. de Dolores Luna], Madrid, Trotta, 1996. En este punto, como en el que más adelante trataremos acerca del concepto cartesiano de espíritu *(noûs)*, hay que destacar que Descartes está en íntima dependencia de las ideas del Renacimiento, y si no se tiene esto en cuenta no se aprecia adecuadamente el alcance de los planteamientos de Descartes.

no sabe cómo la aliente.
¿Soy yo aquélla, o soy yo, yo?[98]

Quinta parte. La quinta parte del *Discurso* nos muestra la teoría de Descartes acerca del mundo. Constituye un resumen de su obra anterior, *Tratado del mundo*, que ya hemos analizado, y el análisis detenido de esta quinta parte precisa muchos puntos acerca de la filosofía de Descartes.

El otro aspecto es el tratamiento hipotético-deductivo que hace de la física, que es un ejemplo claro de la nueva imagen del mundo. Esto nos permite apreciar que en la ciencia cartesiana están presentes distintos planteamientos: el matemático a priori en el caso de la *Geometría*, y el hipotético-deductivo en el caso de la *Física*, lo que nos lleva a afirmar que en la filosofía de Descartes es importante distinguir la teoría del método y sus aplicaciones, o, como hemos indicado los distintos «discursos» del método: el discurso matemático y el discurso científico, que siguen procedimientos diferentes. La física de Descartes tiene como novedad la aplicación de la metáfora de la máquina, lo que cambia la imagen que el hombre tenía tanto del universo como de sí mismo. En la aplicación al ser humano de la metáfora de la máquina, lo convierte en cierto modo en un autómata, pero en un autómata que siente. Son las mismas ideas, aunque con algunas precisiones, que ya Descartes expuso en el *Tratado del hombre*.

Metáforas y teoría del método. Descartes se sirve del símil de la máquina a modo de metáfora absoluta para explicar el funcionamiento del mundo sin necesidad de recurrir a Dios, y tal metáfora sustituye a la del libro de la naturaleza.[99] El símil de la máquina no encierra ningún mensaje que comunicar:[100] se trata solamente de su funcionamiento y de los efectos que produce. No se necesita recurrir a la verdad, sino que basta con suponer hipotéticamente que tal funcionamiento pue-

[98] P. Calderón de la Barca, «Darlo todo y no dar nada», en A. Regalado, *Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*, Madrid, Destino, 1995, II, pág. 337.

[99] H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo, op. cit.* En este libro Blumenberg analiza detenidamente la metáfora del libro y su uso en la interpretación del mundo y de la naturaleza.

[100] H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* [trad. de J. Pérez de Tudela], Madrid, Trotta, 2003. En el capítulo VI contrapone la metáfora de la máquina a la del organismo y alude al cambio que supone la metáfora de la máquina.

da ser. Este cambio radical de metáforas lleva consigo un cambio radical de método para acceder a la realidad. Aquí no se trata del método que se ubica en la base de la metafísica y cuyo fundamento es la certeza absoluta, sino del método que hace posible la física y cuyo fundamento es una certeza moral, «es decir, [...] tan grande como la que solemos tener acerca de las cosas de las que no tenemos por costumbre dudar en relación con la conducta de la vida, aunque referidas a la potencia absoluta de Dios, sean inciertas».[101]

En el ejemplo de la máquina empleado por Descartes se articulan tanto la metáfora como la hipótesis, de manera que el planteamiento cartesiano de la física no pretende conocer la estructura interna de la naturaleza sino únicamente su funcionamiento. Y para ello es suficiente el planteamiento hipotético, que no pretende desvelar los fenómenos de la naturaleza sino explicar sus efectos, cosa que puede hacer sirviéndose de suposiciones. El investigador de la naturaleza, según la interpretación de Descartes, adopta una postura pragmática y se conforma con dar razón de las apariencias; y no aspira al conocimiento del mundo en su verdad, sino que le basta que su conocimiento sea verosímil; por eso Descartes no elabora una teoría del mundo, sino una fábula. El Descartes científico no elabora mitos, que serían una especie de protoformas del logos, sino que elabora fábulas, que él entiende como ficciones. Como dice Hans Blumenberg, el mito oficia de modelo, mientras que la fábula a lo único que aspira es a ser verosímil. Si en la metafísica la teoría epistemológica fundamental era la verdad, en el caso de la física la teoría epistemológica fundamental es la verosimilitud. Nos hallamos ante un planteamiento epistemológico similar al de Popper: no podemos hablar de la verdad de las teorías, sino solamente de su verosimilitud.

Sexta parte. En la sexta y última parte del *Discurso* expone Descartes su concepción de la ciencia, en la cual es importante su carácter técnico y aplicado. Descartes no entiende la ciencia como una contemplación desinteresada de la naturaleza sino como un útil humano fundamental. Nicolas Grimaldi defiende que en el sistema de Descartes tenemos que diferenciar tres órdenes distintos: el de la verdad, el de la utilidad y el de la beatitud,[102] y a cada uno de esos órdenes le corres-

[101] *Los principios de la filosofía*, 1995, pág. 411 y nota.

[102] N. Grimaldi, *L'experience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, París, Vrin, 1978, págs. 12-14.

ponde un determinado tipo de saber: el saber metafísico y matemático, el saber físico y el saber revelado. Descartes deja este último tipo de saber a los teólogos y él se centra en los otros tipos de saberes: metafísico, matemático y físico. La ciencia cartesiana no es teoría, contemplación desinteresada del mundo, sino saber aplicado que busca la utilidad.

En esta parte del *Discurso*, Descartes considera a la experiencia como elemento fundamental para el progreso del conocimiento científico y la contrapone al método de los comentarios, que había sido predominante hasta su planteamiento. La concepción cartesiana continúa el ideal técnico de la ciencia procedente del Renacimiento, y esto nos muestra que el paradigma de la filosofía cartesiana no sólo es el filósofo especulativo del yo pienso (metafísica), sino también el ingeniero o técnico que busca aplicar los conocimientos para obtener cosas útiles para los hombres (técnica).

La teoría del método, que es uno de los rasgos distintivos del cartesianismo, es el resultado maduro y final de un proceso de transformación de la dialéctica que se inicia el año 1555 con Pedro Ramos, que postula una episteme de la claridad, la medida y el orden y atribuye un papel fundamental a la matemática. Descartes culmina este proceso introduciendo en el álgebra, a diferencia de François Vieta, «una ontología del objeto matemático como ordenado al pensamiento». La *mathesis universalis* y la dialéctica liberan a la vez la esencia del pensar y la matemática. De esta proximidad, revelada por el álgebra, surge una ontología del objeto,[103] y esta ontología del objeto es la que constituye la que Marion llama la ontología gris de Descartes, que él contrapone a la metafísica aristotélica del ser: ésta se articula sobre la cosa y sus propiedades y tiene a la esencia como su núcleo; mientras que la ontología gris de Descartes se articula sobre la noción de objeto, que puede interpretarse como una construcción imaginaria de la mente gracias a su poder creador y al importante instrumento que es la matemática, que es capaz de crear un mundo de entes de razón, como diría Suárez, que luego encuentra su validación en el hecho de que explica los efectos que se producen en la naturaleza. La ontología gris de Descartes tiene a la matemática universal como su elemento fundamental, que rompe con el realismo de la metafísica aristotélica del ser e instaura el objetivismo de la ciencia moderna, así lo interpre-

[103] G. Jamart, «Logique, mathemathique et ontologie. La Ramée, precurser de Descartes», *Les Études Philosophiques* (enero-junio, 1996), pág. 27.

ta Edmund Husserl en el párrafo 16 de la *Crisis de las ciencias europeas*. La ciencia y la técnica modernas son un saber sin sujeto —como diría Popper— que rompe con la subjetividad de los sentidos e instaura un saber objetivo que la mente crea según un orden que ella constituye gracias al método. El sistema cartesiano es un sistema matemático que funciona metafóricamente y crea mundos imaginarios que nos van desvelando el mundo real siguiendo caminos que no pueden ser transitados por los sentidos. El sistema matemático, lo mismo que el hipotético-deductivo, sólo funciona cuando nos despegamos del concepto de naturaleza e imaginamos un mundo posible. Las suposiciones del sistema hipotético-deductivo, lo mismo que los objetos matemáticos, solamente funcionan en cuanto hemos hecho abstracción de la naturaleza. Descartes compara la suposición con el razonamiento matemático: «¿qué impedirá que adoptéis las mismas suposiciones, si es evidente que no disminuyen en nada la verdad, sino que, por el contrario, hacen todo mucho más claro?».[104]

La exposición del sistema

Las «Meditaciones metafísicas»

Con el *Discurso del método* concluye la etapa cartesiana de los ensayos y se abre una nueva etapa en la que cambia de estilo de escribir y en la que expone su sistema de filosofía. Dicha exposición la realiza en tres obras fundamentales: *Meditaciones metafísicas*, *Los principios de la filosofía* y *Las pasiones del alma*. Detrás de cada una de ellas está el yo con su forma correspondiente: como yo pensante (*Meditaciones* y *Los principios*) o como yo sintiente *(Pasiones)*; incluso puede hablarse de un yo libre, que cierra el sistema filosófico cartesiano y que sería el yo de la volición.

Con las *Meditaciones metafísicas*[105] el proyecto cartesiano de «investigación de la verdad» llega a su madurez y la nueva metafísica —que

[104] *Reglas*, pág. 35. J. L. Marion, *Sur l'ontolgie grise de Descartes*, *op. cit.*, en la pág. 114 escribe: «El razonamiento hipotético-deductivo no aparece sino una vez eliminada la natura»; y en las págs. 113-116 expone el concepto cartesiano de «suposición».

[105] M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons. L'âme et Dieu*, París, Aubier, 1953. En la pág. 23 escribe lo siguiente sobre las *Meditaciones metafísicas*: «Toda interpretación de la metafísica cartesiana debe reposar ante todo sobre el pequeño tratado de las *Meditaciones* [...] ya que él encierra los elementos esenciales presentados según su verdadera justificación».

en las *Reglas* y en la *Investigación de la verdad* solamente estaba esbozada— se consolida como tal. Las seis meditaciones tienen una estructura bipartita, que es también la estructura del sistema cartesiano. En las tres primeras meditaciones establece un itinerario metafísico en tres etapas bien definidas. Primera etapa: si dudo, es que pienso; segunda etapa: pienso, luego soy. Y tercera etapa: si soy yo, ser imperfecto, tiene que existir Dios como ser perfecto y no falaz. En esta primera etapa Descartes separa la mente de los sentidos y sienta las bases para, sin salir de la mente, llegar al conocimiento de la verdad del mundo. Se sitúa en el *cogito*, entendido como luz natural (segunda meditación), y siguiendo el orden de razones pasa a las ideas como el espacio en el que se nos presenta la realidad y en el que se nos da la idea de Dios como el verdadero fundamento (tercera meditación).

En el planteamiento cartesiano es importante distinguir entre la seguridad moral de la existencia de las cosas y la certeza metafísica. En el punto de partida de la filosofía lo que busca Descartes es una certeza metafísica, y para ello el referente fundamental está, en definitiva, en la existencia de Dios. Sólo la existencia de Dios garantiza la certeza metafísica de nuestras ideas. Dios, como fundamento de nuestra certeza metafísica, garantiza las evidencias de nuestra razón (ideas o nociones).

La teoría de las ideas, que Descartes expone en la tercera meditación, es fundamental en su filosofía, y distingue tres tipos de ideas: adventicias, o las que proceden de los objetos que están fuera de la mente; hechas, que son producidas por la facultad de pensar, e innatas, que son «formas de los actos del pensar» que están impresas en la naturaleza humana, siendo Dios su artífice. El tercer tipo de ideas, las innatas, es el que califica la teoría cartesiana de las ideas, es decir, la mente tiene ideas que residen en ella desde siempre y que no proceden ni de las cosas exteriores ni del propio yo, sino que han nacido con nosotros, como es el caso de la idea del yo y de la idea de Dios. En *Notas a un programa*, texto escrito el año 1647, Descartes explica el innatismo en los siguientes términos:

> La doctrina del artículo doce no parece distinguirse de lo que yo opino en relación con este problema sino en cuestión de palabras. Cuando éste afirma que la mente no necesita de ideas, o nociones, o de axiomas innatos y, al mismo tiempo, atribuye a esta facultad de pensar (esto es, una facultad natural e innata), está defendiendo una doctrina igual a la defendida por mí, aunque parece negarlo con sus palabras. En realidad,

> nunca he escrito o pensado que la mente precise de idas innatas, que fuesen algo diverso de su facultad de pensar. Más bien, advirtiendo la exigencia en mí de algunos pensamientos que no procedían de los objetos externos ni de la determinación de mi voluntad sino de la facultad de pensar que poseo, a fin de distinguir las ideas o nociones que son las formas de estos actos de pensar de aquellas otras que son adventicias o construidas, he decidido llamarlas a las primeras innatas. Uso este término en el mismo sentido que cuando afirmamos que la generosidad es innata en algunas familias y que en otras lo son algunas enfermedades como la gota o el cálculo, pero no en el sentido de que los hijos de esas familias padezcan estas enfermedades desde el vientre de sus madres, sino en el sentido de que nacen con cierta disposición o facultad para adquirirlas.[106]

Es decir, Descartes entiende el innatismo como una disposición o capacidad de engendrar esas ideas. Y el caso más claro de este tipo de ideas es la idea de Dios, que no puede proceder de otra parte que de la propia mente: «por consiguiente, no queda más que decir sino que, al igual que la idea de mí mismo, ella nació y fue producida conmigo desde que fui creado».[107] El innatismo, pues, es uno de los ejes de la filosofía de Descartes, algo en lo que todos los intérpretes están de acuerdo. Las diferencias entre los intérpretes surgen en el modo de interpretar ese innatismo: unos se remiten a Dios como fundamento,[108] mientras que otros —a los que seguimos— resaltan la capacidad que tiene la mente para producir algo, para engendrar a partir de sus capacidades.[109] En definitiva, lo que se discute entre los diversos intérpretes es determinar qué es lo más relevante en el planteamiento de la filosofía de Descartes: si Dios o el yo. Es una famosa discusión que se conoce como la «cuestión del círculo».

Hemos dicho que las *Meditaciones* tienen una «estructura bipartita». Así, presentada la estructura de la primera parte, veamos ahora la de la segunda. Al principio de la cuarta meditación Descartes traza

---

[106] «Observaciones sobre un programa impreso hacia fin del año 1647» [trad. de G. Quintás], *Teorema* (1981), Valencia, págs. 20-21.

[107] *Meditaciones metafísicas* [en adelante *Meditaciones*], pág. 191. En este texto explica la «idea de Dios», que no puede proceder sino de la propia mente.

[108] G. Olivo, 2005. Este intérprete resalta la idea de Dios como fundamento, como la idea determinante de la filosofía de Descartes.

[109] N. Chomsky, *Lingüística cartesiana* [trad. de E. Wulff], Madrid, Gredos, 1969.

el camino que nos lleva de la certeza de Dios, alcanzada en la tercera meditación, al conocimiento de la realidad de las cosas y del mundo: «Y me parece que descubro ya un camino que nos conducirá de esta contemplación del verdadero Dios (en el cual están encerrados todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría), al conocimiento de las demás cosas del universo»,[110] con lo cual tenemos que Descartes está invirtiendo el argumento cosmológico, ya que demuestra la existencia del mundo a partir de la existencia y de la veracidad de Dios. No vamos, como en las vías de santo Tomás, de las cosas a su causa primera, Dios, sino de Dios, como verdad, al conocimiento de las cosas, que en definitiva son el objetivo último de la filosofía de Descartes. El gran objetivo es que el hombre llegue a ser el dueño y señor de la naturaleza, tarea que se cumple gracias a la ciencia y a la técnica modernas, cuyo fundamento se encuentra en la metafísica, dado que es ella precisamente la que establece asimismo el fundamento de todos los saberes. Tal fundamento descansa en la veracidad de Dios, que se demuestra en la quinta meditación. Con todos estos elementos, articulados según el orden de razones, llegamos al final de las *Meditaciones*.

En la sexta meditación Descartes recupera el mundo con todos sus componentes sensibles, y esta recuperación se realiza en tres momentos: en un primer momento como posibilidad (momento físico-matemático), en un segundo momento como probabilidad (momento imaginativo), para culminar en el tercer momento (momento sensitivo), en el que recuperamos el mundo que habíamos puesto entre paréntesis y lo hacemos con toda su riqueza y toda su variedad, así como con total seguridad, dado que:

> no hay la menor duda de que todo lo que me enseña la naturaleza contiene alguna verdad. Porque por naturaleza, considerada en general, no entiendo ahora otra cosa sino Dios mismo, o bien el orden y la disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas. Y por mi naturaleza en particular, no entiendo otra cosa sino la complexión o reunión de todo aquello que Dios me ha dado. (*Meditaciones*, pág. 213.)

En esta segunda parte de las *Meditaciones*, que culmina en la sexta meditación, pasa de la luz natural del entendimiento a la enseñanza de la naturaleza como maestra; una maestra de la que se puede fiar

[110] *Meditaciones*, pág. 192.

porque ha sido creada por Dios. Y en el caso de la naturaleza humana puede llegar a la verdad y eludir la duda:

> Y no debo dudar de ninguna manera de la verdad de esas cosas, si luego de haber llamado a todos mis sentidos, mi memoria y mi entendimiento para examinarlas, no se me reporta nada por ninguno de ellos que contradiga con lo que me es reportado por los otros. Porque de que Dios no sea engañador se sigue necesariamente que en aquello yo no soy engañado. (*Meditaciones*, pág. 220.)

Entre las cosas que me enseña la naturaleza está también la de la unión del cuerpo y la mente, enseñanza que realiza por medio de los sentimientos:

> La naturaleza también me enseña por esos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que, más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente, y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él como un solo todo. (*Meditaciones*, pág. 213.)

Ese un solo todo es lo que Descartes llama en latín *unum quid* y que nosotros podemos entender como el verdadero hombre o ser humano completo del que Descartes nos hablaba en su *Tratado del hombre*, que es el *nexus* de las funciones y fines con las que nos encontramos y que pueden ser distinguidas realmente como es el caso del pensar por un lado y el de la extensión por otro. Ese *nexus* es el sujeto cartesiano que se siente ser y se enuncia con absoluta seguridad, sabiéndose además una unidad de composición integrada por dos sustancias distintas y separadas: pensante una y extensa la otra, articuladas en un punto en el que la mente como espíritu actúa como un transductor transformando las informaciones que vienen en forma de movimiento en representaciones.

En la sexta meditación el camino del método y el camino de la metafísica quedan articulados en torno a un yo que se piensa como punto de partida y se siente como el punto de enlace de la mente y el cuerpo. Ese punto de confluencia en el que nos experimentamos simultáneamente como activos (acción) y pacientes (pasión) es el yo como sujeto del *cogito* cartesiano. Este principio primero, que anteriormente hemos visto como punto de partida de la filosofía, es un axioma del que Descartes se sirve de diversas formas en su filosofía,

como cuando en una carta a Tomás Moro declara que el ser y la razón son contemporáneos en el hombre, «aun cuando el ser sea la condición de la razón», como la luz *(lux)* es contemporánea del resplandor *(lumen)* del que aquélla es la causa.[111]

La importancia del orden en la filosofía de Descartes

El tema del orden es el eje de la filosofía de Descartes,[112] que distingue dos tipos de órdenes: uno natural y otro metódico, que es el orden que él intenta construir en su filosofía. A su vez este orden metódico es doble según sea el tipo de certeza que le acompaña, como explica en los párrafos 205 y 206 de la cuarta parte de *Los principios*. Tendríamos el orden metódico de las ciencias físicas, basado en conjeturas y suposiciones y fundado en una certeza moral, y el orden metódico de la filosofía, basado en una certeza metafísica. Uno y otro orden metódico coinciden en que ambos son construidos por el espíritu o mente siguiendo un procedimiento de ficción, como es el caso de la duda en el campo de la filosofía y el de las suposiciones en el campo de las ciencias físicas. En ambos casos no se trata de descubrir ninguna *ousia* (esencia), como ocurría en la filosofía aristotélica, sino de construir el objeto del saber, que es la gran tarea de la filosofía de Descartes:

> Ontología gris, puesto que ella no se manifiesta plenamente, y se disimula en un discurso epistemológico. Pero sobre todo, porque ella versa sobre la cosa en cuanto que se deja desprender de su *ousia* irreductible, para adoptar el punto de vista de un objeto, sometido completamente a las exigencias del saber.[113]

Descartes construye tanto la filosofía como la ciencia siguiendo un orden metódico, que es lo que caracteriza su posición. No se atiene a los sentidos, sino a la razón:

> Por ello pienso que las utilizaría con mayor prudencia si, tomando el partido contrario, empleo todos mis cuidados en engañarme a mí mismo, fingiendo que todos esos pensamientos son falsos e imaginarios; hasta que, habiendo balanceado de tal manera mis prejuicios que no

[111] *Oeuvres. Correspondance*, carta a Moro del 13 de julio de 1638, vol. II, pág. 209.
[112] Interpretaciones de Gueroult y Marion.
[113] J. L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes, op. cit.*, pág. 186.

> puedan hacer que mi opinión se incline más de un lado que del otro. (*Meditaciones*, pág. 169.)

Este procedimiento es precisamente el que le reprocha Gassendi en las quintas objeciones: «Fingís estar dormido, para tener ocasión de ponerlo todo en duda y poder tomar por ilusiones todo lo que sucede aquí abajo.»[114] Gassendi insiste que no va contra las doctrinas que trata Descartes en su filosofía, sino contra el artificio de su método. Estamos, pues, ante dos epistemologías alternativas: la epistemología ficcionalista de Descartes y la epistemología realista de Gassendi, que no comprende el planteamiento de aquél y le dice ingenuamente:

> Pero si aún no creéis que haya tierra, cielo o astros, decidme: ¿por qué camináis sobre la tierra? ¿Por qué levantáis los ojos para contemplar el sol? ¿Por qué os acercáis al fuego para sentir su calor? ¿Por qué os sentáis a la mesa y coméis para saciar vuestra hambre? ¿Por qué movéis la lengua a fin de hablar? ¿Y por qué tomáis la pluma para escribirnos vuestros pensamientos?[115]

Descartes, en cambio, no es nada ingenuo y después de haber seguido irónicamente la discusión entre él (espíritu) y Gassendi (carne) escribe:

> Hasta aquí el espíritu ha discutido con la carne y, como era razonable, en muchas cosas no ha seguido sus sentimientos. Pero ahora quito la máscara y reconozco que en verdad hablo con el señor Gassendi, personaje tan recomendable por la integridad de sus costumbres y el candor de su espíritu, como por la profundidad y la sutileza de su doctrina, y cuya amistad me será siempre muy cara. (*Meditaciones*, pág. 413.)

Descartes es claramente consciente de su condición de hombre de carne y hueso, como es también consciente de que la ciencia no se construye empíricamente, sino gracias a conceptos que no tienen correspondencia en el mundo de la percepción y que rebasan a éste haciendo posible una visión de la realidad a la que nunca podríamos llegar si nos quedáramos en el mundo de los sentidos. El orden de la naturaleza no es el orden del saber, y Descartes ha creado el método

---

[114] *Vid. Meditaciones*, pág. 208, donde se encuentra un resumen de este texto.
[115] *Ibid.*, pág. 227, donde se encuentra un resumen de este texto.

para construir el orden del saber. Y por eso tenemos que estar de acuerdo con Heidegger cuando dice que el método «no tenemos que comprenderlo "metodológicamente" como el camino de la investigación y de la búsqueda, sino más bien metafísicamente como el camino hacia una determinación esencial de la verdad, que solamente encuentra su fundamento en el poder del hombre».[116] El método de Descartes inaugura un nuevo camino hacia la construcción del saber, que está en el fundamento de la ciencia moderna. Nos muestra la realidad desde un punto de vista distinto al de los sentidos, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la astronomía, espacio al que no pueden llegar los sentidos y que solamente puede ser explicado a base de hipótesis. Esto que ocurre en la astronomía Descartes lo va a aplicar a todas las ramas del saber y romperá con la concepción aristotélica del conocimiento, que explica a éste desde la actitud pasiva del sujeto.

La duda metódica, el «genio maligno» y la teoría epistemológica

La peculiaridad de la filosofía de Descartes reside en la pretensión de construir una filosofía asentada de manera autónoma en la razón, que se caracteriza como razón libre en cuanto que puede abstenerse de admitir lo que le digan los sentidos, e incluso de aceptar el juicio racional de las ciencias, ya que puede suponer la existencia de un genio maligno que le haga creer que lo que piensa es así. Por eso comienza las *Meditaciones metafísicas* dudando. La duda y la hipótesis del genio maligno muestran el uso de la propia libertad por el sujeto a fin de construir una filosofía asentada en la autonomía de la razón. La ficción cartesiana del genio maligno está inspirada en la comedia de Plauto, *El Anfitruo*.[117] García-Hernández interpreta esta influencia como un elemento fundamental del planteamiento retórico de la filosofía por parte de Descartes. Nosotros creemos que dicha ficción, así como la práctica de la duda, es algo más que eso, dado que le va a permitir transformar «el absolutismo teológico de la omnipotencia en la hipótesis filosófica del espíritu burlador»,[118] es decir, por medio de esa ficción Descartes transforma la epistemología nominalista en la epistemología moderna del saber científico (hipotético-deductivo) y pone las bases del punto de partida de la filosofía de la modernidad,

[116] M. Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.*, II, págs. 108-109.

[117] B. García-Hernández, 1997.

[118] H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna* [trad. de P. Madrigal], Valencia, Pre-Textos, 2008, pág. 186.

transformando la crisis de la certeza del final de la Edad Media en una nueva experiencia de certeza que introduce a la filosofía por una senda completamente nueva en relación con la Antigüedad y la Edad Media, como ha sabido entender Heidegger:

> La interpretación cartesiana de lo existente y de la verdad es lo primero que crea la premisa para la posibilidad de una gnoseología o metafísica del conocimiento. Por vez primera gracias a Descartes, el realismo se coloca en condiciones de demostrar la realidad del mundo exterior y salvar lo existente en sí [...]. Con Descartes empieza a consumarse la metafísica occidental. Mas como esa consumación sólo es posible a su vez como metafísica, el pensamiento moderno tiene su propia magnitud.
>
> Con la interpretación del hombre como *subjectum*, Descartes crea la premisa metafísica para la futura antropología de toda clase y dirección [...]. Descartes sólo puede ser superado mediante la superación de lo que él mismo fundó, mediante la superación de la metafísica moderna, que es al mismo tiempo la metafísica occidental.[119]

El nominalismo del filósofo medieval Guillermo de Ockham[120] trae consigo, entre otras consecuencias, un fenomenismo epistemológico que cuestiona la certeza de nuestro conocimiento del mundo sensible de la naturaleza. Si la potencia absoluta de Dios puede hacer que yo tenga una noticia intuitiva sin la existencia del objeto de esa intuición, entonces el sujeto del conocimiento no puede estar seguro de la realidad de lo que intuye o percibe, lo que vuelve problemática toda ciencia de la naturaleza. La discusión de esta tesis ockhamista, presente enla hipótesis del genio maligno, va a conducir a Descartes al *cogito*, en el que la pasividad del conocimiento sensible se ha sustituido por la actividad del sujeto pensante caracterizado por la libertad. El sujeto humano es capaz de suspender el juicio y, por lo tanto, de evitar el error y puede afirmarse a sí mismo como el punto de partida del conocimiento e interpretar el conocimiento, por lo tanto, como la acción del sujeto que conoce. Es decir, desaparece de escena el ser que está en la base de todos los empirismos y realismos

---

[119] M. Heidegger, *Sendas perdidas* [trad. de J. Rovira], Buenos Aires, Losada, 1969, págs. 87-88.

[120] Guillermo de Ockham (1295-1350), filósofo inglés representante del nominalismo y precursor del empirismo. Defendió la separación de la filosofía de la teología, lo que posibilitó el desarrollo autónomo de la ciencia.

y pasa a primer plano la acción del sujeto. El origen del conocimiento no está en la recepción pasiva de los hechos, sino en la proyección activa del sujeto. Descartes abandona la imagen del cosmos antiguo y da paso a una nueva imagen del mundo en la que la teoría como contemplación pierde la relevancia que tenía en la filosofía antigua y medieval y lo importante será el dominio de la realidad, la sumisión de la ciencia a la técnica y, como consecuencia de esto, la funcionalización del saber, como ocurre, como ya hemos dicho, en la astronomía que renuncia a la explicación causal de los movimientos celestes y se conforma o satisface con explicaciones hipotéticas, que podemos calificar de ficciones. En esta línea epistemológica el conocimiento del mundo está en dependencia de la capacidad humana de elaborar hipótesis, fábulas. La validez de las hipótesis no viene dada en función de su correspondencia con la realidad, sino por su utilidad para intervenir en la realidad.

El «cogito»

En la segunda meditación, Descartes vuelve de nuevo sobre el punto de partida de la filosofía:

> Me he persuadido, empero, de que no había absolutamente nada en el mundo, de que no había cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpo alguno; pero entonces ¿no me he persuadido también de que yo no era? Ciertamente no; sin duda que yo era, si me he persuadido, o sólo si yo he pensado algo. Sin embargo, hay no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto que emplea toda su destreza en engañarme siempre. Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo. De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu. (*Meditaciones*, pág. 171.)

Esta formulación del *cogito* como primera verdad es la clave del proyecto maduro de la filosofía de Descartes, pero en este punto nos encontramos con un aspecto que hay que explicar. Aquí la formulación de la primera verdad no es igual a la del *Discurso*: «pienso, luego existo», sino que su formulación es «yo soy, yo existo», poniendo a la existencia como punto de partida.

Como tal primera verdad de la filosofía sustituye a la duda, la cual desempeñaba ese papel de primera verdad en la *Investigación de la verdad*. En esto todos los intérpretes de Descartes están de acuerdo. Ahora bien, ¿en qué consiste esta primera verdad? Esta primera verdad, en su formulación como «yo soy», no es ningún razonamiento, ni ningún juicio, sino una existencia, que en el momento de su enunciación se constituye como la primera verdad, absolutamente cierta, sobre la que se levanta todo el edificio de la filosofía. Estamos, pues, ante la primera verdad a la que accede Descartes, que es la del *ego sum* (yo soy), yo existo, que se nos da como existencia antes de que se conozca como sustancia pensante. Esta primera verdad es la de un sujeto que se experimenta existiendo y con el poder de decir «yo soy», colocándose en el ámbito de lo que Gilson llama metafísica del Éxodo refiriéndose al enunciado con el que Dios se presenta a Moisés en el episodio de la zarza ardiente, según el cual Moisés le pide a Dios que se identifique y aquél le dice: «Yo soy el que soy». Algo similar ocurre en el caso de Descartes:[121] su filosofía tiene como base una ontología del yo que es anterior a la distinción de las sustancias, pensante una y extensa otra. Esa ontología del yo se me hace presente en cuanto cosa pensante:

> El pensamiento es un atributo que me pertenece: sólo él no puede ser desprendido de mí. *Yo soy, yo existo*: esto es cierto; pero ¿por cuánto tiempo? A saber, por el tiempo que piense; porque tal vez sea posible que si yo dejara de pensar, cesara al mismo tiempo de ser o de existir. Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero: por lo tanto no soy, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, que son términos cuyo significado me era desconocido hasta ahora. Así pues, soy una cosa verdadera, y en verdad existente. (*Meditaciones*, pág. 172.)

El pensamiento como mente que se da simultáneamente con el ser en el primer enunciado de la filosofía de Descartes («yo soy») es una naturaleza inteligente que podemos entender como una fuerza o energía capaz de engendrar su propio mundo, su reino, el reino del espíritu del que posteriormente hablará Hegel. «El ser como pensamiento

[121] E. Balibar, «Ego sum, ego existo», *Bulletin de la Société française de Philosophie* (1992), t. LXXXVI, págs. 77-123. En este artículo Balibar hace una interpretación de este punto de la filosofía de Descartes.

no se da por un pensamiento, sino por esa fuerza de conocimiento interior que precede siempre al adquirido, y que es tan natural a todos los hombres en lo que respecta al pensamiento y a la existencia.»[122] En el enunciado cartesiano «yo soy» se dan simultáneamente el ser y el pensamiento, con una certeza tal que es capaz de invalidar al genio maligno mismo: «Si [el genio maligno] me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo».[123]

Es en su concepción del espíritu donde Descartes abre el nuevo camino de la filosofía moderna y una nueva senda en la historia de la metafísica. La gran innovación cartesiana está en el descubrimiento del espíritu entendido como pensamiento en el sentido griego de *noûs*. El espíritu se percibe sintiendo en los distintos actos que engendra el pensamiento: imaginar, entender, querer y hablar.[124] Y esa experiencia originaria es el espacio de interlocución o escenario dentro del cual se hace posible cualquier otro tipo de actividad mental; es el espacio que denomina alma o espíritu y es el espacio de toda representación, de todo aparecer. Ese espacio no es otra cosa que el yo que se nos da directamente antes de que lo expresemos en la famosa proposición: «yo pienso, luego yo soy».[125] Antes de que podamos formular esta expresión nos autoexperimentamos como un yo existente, y esta idea de yo es la gran novedad de la nueva metafísica de Descartes, y por eso es importante entenderla adecuadamente.

En ese espacio interior es donde se nos manifiesta todo aparecer. Ese espacio es el sentimiento que el alma o espíritu tiene de sí mismo. Un alma o espíritu en el que se nos hacen presentes todas las cosas; y que es el que nos lleva a decir «yo»: yo siento que veo, que imagino, que pienso, que quiero, que hablo, etc. Ese yo es el espíritu como el espacio trascendental en el que se me hacen perceptibles todas las cosas.

---

122 J. L. Nancy, 2007, pág. 94.

123 *Meditaciones*, pág. 171.

124 Esta interpretación del yo cartesiano en la que se resalta el componente sintiente del mismo es distinta de la idealista y puramente abstracta, que ha sido muy corriente en la visión cartesiana del *cogito*. La interpretación de Gueroult en este punto es paradigmática. Puede consultarse al respecto D. Kambuchner, *L'homme des passions*, 2 vols., París, Albin Michel, 1995, nota 227 de las págs. 423-424 del primer volumen.

125 Esta idea la veremos más claramente al analizar la segunda meditación, a la que ahora remitimos.

> Pero lo que hay que tener en cuenta es que su percepción, o bien, la acción por la cual se la percibe, no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación, y nunca lo ha sido, aunque antes parecía así, sino únicamente una inspección del espíritu, que puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según que mi atención se centre más o menos en las cosas que hay en ella, o de las cuales está compuesta. (*Meditaciones*, pág. 176.)

Esa «inspección de la razón» es el espacio trascendental (así lo va a denominar Kant) que Descartes llama espíritu y que podemos interpretar como la conciencia en cuanto espacio interior de luz en el que conocemos las cosas y nos conocemos a nosotros mismos, porque él es el espacio que posibilita toda representación, como explica a Gassendi en las *Respuestas a las quintas objeciones*: «el entendimiento no puede entenderse, así como el ojo no puede verse. Y aunque tuvierais esa idea, no podríais sacar de ella la idea de la sustancia corporal».[126] El mismo Gassendi le ha dado la pista a Descartes al ponerle el ejemplo del ojo de la siguiente forma:

> ¿Y por qué creéis que el ojo, no viéndose en principio a sí mismo, puede verse a sí mismo, sin embargo, en un espejo? Sin duda, porque entre el ojo y el espejo hay un espacio, y el ojo actúa sobre el espejo, enviándole su imagen, de tal modo que el espejo actúa a su vez sobre el ojo, volviendo a enviarle su propia especie. Dadme un espejo sobre el que actuéis de esa manera, y os aseguro que, al poder enviar sobre vos mismo vuestra propia especie, entonces podréis veros y conoceros a vosotros mismos; no, ciertamente, con un conocimiento directo, pero sí al menos con uno reflejo.[127]

El alma o espíritu es para Descartes ese espacio del que habla Gassendi en el que podemos conocernos a nosotros mismos, y lo más importante es que podemos conocernos con un conocimiento directo. Y ello es así porque lo que Descartes llama alma o espíritu es algo distinto de lo que nosotros llamamos pensamiento, que está presente tanto en la duda que inicia el proceso metódico de la filosofía, como en la certeza que fundamenta ese proceso. Lo que llama alma o espíritu tiene que ver con el ser de la existencia, que se nos da directamente en el sentimiento, como se expresa en el famoso *videre videor* de la segunda

---

[126] *Meditaciones*, pág. 381.
[127] *Loc. cit.*, donde se encuentra un resumen de este texto.

meditación: «me parece que veo, que oigo y que me caliento; y esto es propiamente lo que en mí se llama sentir».[128]

De acuerdo con lo que hemos dicho anteriormente de que no es el ojo el que ve, sino el alma o espíritu, podríamos traducir el *videre videor* de la siguiente forma: en el alma o espíritu se me aparece que veo, que oigo y que siento, lo cual no puede ser falso. El alma o espíritu es el horizonte de visibilidad, la luz trascendental en la que se me hace visible toda la realidad. Por eso puede escribir en la primera de las reglas:

> Y, en verdad, me parece asombroso que muchos investiguen con toda diligencia las costumbres de los hombres, las virtudes de las plantas, el movimiento de los astros, las transformaciones de los metales y otros objetos de estudios semejantes y, en cambio, casi nadie se preocupa del buen sentido *[bona mens]*, o sea, de esa universal sabiduría. (*Reglas*, pág. 4.)

Eso que en las *Reglas* llama *bona mens* o *sabiduría universal* es el verdadero objeto de la filosofía, que Descartes perfila y precisa a medida que va madurando sus ideas.

La gran preocupación de la filosofía de Descartes es la de estudiar la *bona mens* o luz natural o sabiduría universal como el espacio trascendental en el que se me da la realidad y toda la diversidad de sus saberes. Y ese espacio trascendental no es otro que el alma o espíritu, ya que, como dice en *Los principios de la filosofía*, «solamente el alma tiene la facultad de sentir».[129] Esta inmanencia del sentir en el pensamiento está presente en todos los primeros cartesianos. Hasta tal punto esto es así que Geneviève Rodis-Lewis habla de la presencia del inconsciente en el cartesianismo.

Teoría cartesiana de la mente

En lo que llamamos su «teoría de la mente», Descartes recoge toda la tradición aristotélica expuesta en *De Anima*, tal como se planteó y maduró en la época del Renacimiento. Existen dos textos claves que pueden darnos una buena pista histórica para entender la teoría cartesiana de la mente: en primer lugar el *De Asse* del humanista francés Guillaume Budé, publicado el año 1514 y que es una especie de cen-

[128] *Meditaciones*, pág. 174.

[129] *Los principios de la filosofía* [trad. de J. Izquierdo], Madrid, Reus, 1925, I, 9, pág. 27. En la versión latina de *Los principios* en lugar de *alma* se dice *mente*.

tón en el que se trata de todo y se acumulan temas muy diversos al hilo del comentario de las monedas antiguas; el segundo texto es el *De Anima* del jesuita español Francisco Suárez, publicado en Lovaina en 1621 por el jesuita Alvares, encargado de preparar esta edición después de la muerte de Suárez, ocurrida el año 1617.

¿Qué es lo importante de estos textos? La interpretación que en ellos se hace del alma como *entelechia* frente a la interpretación que de ese término dio Cicerón en las *Tusculanas* y asumió Poliziano en las *Misceláneas*. Tanto Cicerón como Poliziano leen el término griego como *entelechia* igual a *assiduitas* y *continuatio*, mientras que Budé lo lee como *entelechia* igual a *perfectio* o forma. Y esa perfección, forma o acto que es el alma como *entelechia* tiene un sujeto originario que es lo que Aristóteles llama *noûs* y que Budé traduce como mente y que Aristóteles trata en el libro III del *De Anima*, del que Budé escribe que «aquello que es lo que siente, lo que sabe, lo que quiere, lo que puede, es divino y celeste», y a eso es a lo que Aristóteles en el mencionado libro llama *noûs* o mente y no *entelechia.*[130] Esta distinción de Budé entre *entelechia* (perfección) y *noûs* (mente o sujeto de las operaciones) puede relacionarse con la distinción de Suárez entre acto primero y acto segundo y la lectura que Suárez hace de Aristóteles en este punto: «Aristóteles prueba aquí que el alma es acto primero, únicamente porque es el principio primero de las operaciones vitales, y no porque sea separable o no».[131]

En estas palabras de Suárez el problema averroísta de los dos entendimientos queda excluido y la atención se centra sobre la mente como principio primero de las operaciones. Descartes, siguiendo a Suárez, hará de la mente un elemento fundamental de su filosofía. En Descartes la mente será el núcleo mismo de la metafísica y la clave de la nueva filosofía tal como él la planteará. Una mente entendida como ipseidad en un espacio de interlocución y que por eso puede decir en cada momento «yo»: «No el ego que se representa, sino la ipseidad que, presupuesta en toda representación, excluye insalvablemente a ésta de sí mismo».[132] La ipseidad que Descartes pone en el comienzo de la filosofía moderna no tiene nada que ver con una teoría de la representación, sino con una teoría de la fuerza, la energía y

[130] G. Budé, *De Asse*, París, 1531, pág. 39.

[131] F. Suárez, *De Anima* [edición crítica preparada por S. Castellote], Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978, I, pág. 83.

[132] M. Henry, *Genealogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, pág. 123.

el *conatus*, que es capaz de autoengendrar un mundo nuevo. Todo lo que estamos diciendo aparece sintetizado en un texto de las respuestas de Descartes a Gassendi, a las que más adelante nos referiremos:

> Así, dado que tal vez los primeros autores de los nombres no distinguieron en nosotros ese principio por el que somos alimentados, crecemos y hacemos sin el pensamiento todas las demás funciones que nos son comunes con los animales, de aquel por el que pensamos, ellos llamaron a uno y otro con el único nombre de *alma*; y viendo luego que el pensamiento era diferente de la nutrición, llamaron con el nombre de *espíritu* a esa cosa que en nosotros tiene la facultad de pensar, y creyeron que era la parte principal del alma. Pero yo, al darme cuenta de que el principio por el cual somos alimentados es por completo distinto de aquel por el cual pensamos, he dicho que el nombre de *alma*, cuando es tomado conjuntamente por el uno y el otro, es equívoco, y que para tomarlo precisamente por ese primer acto, o por esa *forma principal del hombre*, debe entenderse solamente de ese principio por el cual pensamos: también yo lo he llamado con más frecuencia con el nombre de *espíritu*, para evitar ese equívoco y esa ambigüedad. Porque no considero al *espíritu* como una parte del alma, sino como esa alma completa que piensa. (*Meditaciones*, pág. 390.)[133]

En este texto de Descartes se interrumpe toda una tradición que hacía del alma el principio de la vida y sus funciones y se da un nuevo significado a ese importante término de la tradición filosófica: el alma es la *mens* o espíritu. ¿Qué es lo que supone de novedad este nuevo significado del término alma? La *mens* o espíritu es generador en el sentido que Huarte de San Juan, un médico-filósofo español del siglo XVI, da al entendimiento en su *Examen de ingenios*:

> Pero hablando como los filósofos naturales, ellos bien saben que el entendimiento es potencia generativa y que se empreña y pare, y que tiene

[133] La precisión que en este texto hace Descartes a propósito del concepto de alma es fundamental para comprender la filosofía moderna. Descartes separa el alma como principio de vida y como principio del pensar, cosa que no había hecho la filosofía hasta él; y al alma como principio del pensar la denomina *noûs*, mente o espíritu, iniciando así la separación nítida entre naturaleza y espíritu, que es característica de toda la modernidad y que tiene una de sus expresiones más claras en la filosofía de Hegel. Para ver la importancia de la traducción de *noûs* por *mente* puede consultarse B. García-Hernández, 1997, especialmente la pág. 40.

hijos y nietos, y una partera que le ayuda a parir. Porque de la manera que la primera generación el animal o planta da ser real y sustantífico a su hijo no lo teniendo antes de la generación, así el entendimiento tiene virtud y fuerzas naturales de producir y parir dentro de sí un hijo, al cual llaman los filósofos naturales *noticia o concepto*, que es *verbum mentis*.[134]

Esta interpretación está clara en un texto al final de la quinta parte del *Discurso del método* en el que aparecen tres términos que reflejan la peculiaridad del pensamiento de Descartes y su diferencia con respecto a Gassendi. Ahí están bien diferenciadas las dos potencias generadoras de las que habla Huarte de San Juan: la del espíritu como potencia creadora y la de la naturaleza como potencia reproductora; el espíritu crea, la naturaleza reproduce. Para explicar la reproducción de la naturaleza basta con tener en cuenta la disposición de los órganos; para dar razón de la creación del espíritu es necesario acudir a la mente como acto primero y forma principal del hombre. El texto al que nos estamos refiriendo dice lo siguiente:

De suerte que eso que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, pues en ese caso tendrían más que ninguno de nosotros y harían mejor que nosotros todas las demás cosas, sino más bien prueba que no tienen ninguno y que es la naturaleza la que en ellos obra, por la disposición de sus órganos, como vemos que un reloj, compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo más exactamente que nosotros con toda nuestra prudencia. (*Discurso del método*, pág. 140.)[135]

Ahí reside la peculiaridad del pensamiento de Descartes: haber reconocido al espíritu o mente como una fuerza generadora que hay que entender de acuerdo con la teoría renacentista y barroca del concepto o idea como diseño interno del entendimiento; un entendi-

[134] J. Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, Madrid, Editora Nacional, 1977, pág. 426-427.

[135] Hay una tradición aristotélica que en su interpretación de la dialéctica hace del ingenio una *dunamis* en la que se muestra una fuerza natural capaz de engendrar, que es propia de la mente del hombre entendida como espíritu. Ésta es la tradición que aquí está recogiendo Descartes, que va a ser fundamental en la modernidad y en la reorientación que Descartes da a su teoría de la mente interpretada como espíritu. Pueden leerse las págs. 95-116 del libro de A. Robinet, *Aux sources de l'esperit cartesien*, París, Vrin, 1996.

miento o espíritu que es creador a semejanza del entendimiento divino.[136] Así es como hay que interpretar lo que dice del espíritu en la sinopsis de las *Meditaciones*. En dicha sinopsis nos habla del espíritu,

> que al usar de su propia libertad supone que no existe ninguna de las cosas de cuya existencia tiene la menor duda, reconoce que es absolutamente imposible que él mismo sin embargo no exista. Lo cual es también de una utilidad muy grande, ya que por este medio distingue con facilidad las cosas que le pertenecen, es decir, aquellas de naturaleza espiritual, y las que le pertenecen al cuerpo. (*Meditaciones*, pág. 161.)

La experiencia de esa doble distinción es en definitiva la experiencia del yo, que es la experiencia de una ambigüedad que nos constituye como mentes corpóreas, encarnadas. El yo originario cartesiano es esa «naturaleza simple común» en la que se nos da nuestra individuación en el mundo, que es nuestra morada. Éste es el yo que aparece como *cogito* en las *Meditaciones* y que también está presente tanto en *Los principios de la filosofía* como en *Las pasiones del alma*, como veremos más adelante.

Las interpretaciones del «cogito» cartesiano

La más común de las interpretaciones que se han dado del *cogito* toma como punto de vista la representación. Según esta interpretación, que podemos asimilar en cierta manera a la fenomenológica que convierte a la intencionalidad en la esencia de la conciencia, uno de los objetos del *cogito* es él mismo, en cuyo caso un componente necesario es la reflexión que desgarra al *cogito* en un sujeto que se piensa a sí mismo, con lo cual el yo de ese *cogito* no sería ningún yo real, sino un me (yo me pienso) que le aparece al yo en el acto reflexivo de distanciarse de sí mismo.

Otra interpretación, que es la que se propone aquí, es la de la línea de los intérpretes de Descartes que hacen del *cogito* el enunciado fundador de toda la filosofía: «Es solamente por su esencia hipermatemática que la evidencia del *cogito* puede servir de criterio para todos los conocimientos, incluso matemáticos».[137] Ese *cogito* es el existente

[136] G. Olivo, 2005. En la pág. 289 de este texto discute esta interpretación de Descartes y propone una interpretación más en la línea de la teoría metafísica de las verdades eternas.

[137] M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre de raisons*, *op. cit.*, II, pág. 309.

humano, que se experimenta directamente como existente en una experiencia evidente anterior a toda representación. Esta interpretación destaca la no desgarradura del *cogito*, su experiencia unitaria como un *unum quid*, en palabras de J. L. Nancy. Esa experiencia originaria que es el *cogito* está en la base tanto del yo pensante (mente), como del yo sintiente (pasiones) o como del yo libre (decisión), y constituye la gran seña de identidad de la filosofía cartesiana, que no ha de identificarse con un yo pensante desencarnado, sino con un yo existente en el que alma y cuerpo forman una unidad indisoluble. De manera que el hombre real, el verdadero hombre es ese compuesto indisoluble cuya experiencia se nos da en la unión del cuerpo y alma (mente) que es la existencia. Ese yo existente es el fundamento tanto de las razones, como de las pasiones y como de las decisiones. Todas ellas tienen en su base el *unum quid* de cuerpo y alma que nos permite afirmar que la filosofía de Descartes estaría en la línea de lo que el cognitivismo actual denomina una mente naturalizada, no descorporeizada como en general se la ha interpretado. Y es este tipo de mente el que tenemos que tener en cuenta cuando analizamos el nuevo sujeto filosófico que Descartes construye para la nueva filosofía que él funda. Un yo que es capaz de decirse y constituirse como sujeto entendido como principio de acciones inteligentes, que van de la enunciación (yo soy) a la certeza (yo estoy cierto), a la ideación (yo represento) y a los actos libres (yo decido).

El sujeto cartesiano de la filosofía moderna rechaza la experiencia vulgar de la escolástica y se funda en una experiencia racional, que no hay que interpretar como puramente espiritual, como la de los ángeles, tal como Descartes explica en su entrevista con Frans Burman, en la que afirma que «ignoramos [de los ángeles] todo lo que de ellos se suele investigar»,[138] dando a entender que el conocimiento humano es siempre un conocimiento encarnado. Y esto ocurre también en el caso del *cogito*, que está claramente conectado con el soy, como reconocen muchos de sus intérpretes, aunque las interpretaciones de este punto sean muy diversas.[139]

El *cogito* cartesiano se nos da en una experiencia tal como se ve en la carta de marzo o abril de 1648 al marqués de Newcastle: «Este conocimiento *(pienso, luego soy)* no es obra de un razonamiento ni una enseñanza que le hayan dado sus maestros; su espíritu lo ve, lo

[138] *Conversación con Burman*, pág. 432.
[139] D. Kambouchner, *L'homme de passions, op. cit.*, II, pág. 338 y sigs.

siente y lo emplea».[140] Es decir, el *cogito* cartesiano no es una inferencia sino una experiencia: «y cuando alguien dice: "yo pienso, luego soy o existo", tampoco deduce la existencia a partir del pensamiento por un silogismo, sino que conoce esto, por una simple intuición de la mente, como cosa evidente por sí».[141] Este sentir originario no es ningún tipo de representación, sino un acto inmanente al hombre entendido como una totalidad. Puede decirse que la raíz más profunda de la realidad humana es el sentir, como puede deducirse de lo que dice en el párrafo 9 de la primera parte de *Los principios de la filosofía* al explicar lo que entiende por pensar:

> Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello [...]; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar [...]. Pero si, por el contrario, solamente me refiero a *la acción de mi pensamiento*, o bien de la sensación, es decir, al conocimiento que hay en mí, *en virtud del cual me parece* que veo o que camino, esta misma conclusión es *tan* absolutamente verdadera *que no puedo dudar de ella*, puesto que se refiere al alma y sólo ella posee la facultad de sentir o pensar, *cualquiera que sea la forma*.[142]

Este texto no deja ninguna duda acerca de que el *cogito* cartesiano puede ser interpretado como un sentir primitivo entendido como experiencia.

Estamos aquí ante el famoso círculo que aparece en las *Respuestas* a las cuartas objeciones de Arnauld y que ha sido una de las cuestiones más discutidas de la filosofía de Descartes.[143] Pero en el caso de Descartes no se trata de un círculo vicioso, sino de algo semejante a lo que Heidegger denomina círculo hermenéutico, ya que las razones por las que una cosa es clara y distinta se apoyan en una experiencia directa del sujeto, y lo que aporta el Dios veraz es la confirmación de tal experiencia. Aplicada esta idea del círculo al caso del *cogito*, podemos decir que «alguien se experimenta, y el "uno" de ese alguien es justamente la moción indistinta de ese "experimentarse". Él se siente, lo que no quiere decir que se distinga como "sí", o al

[140] *Oeuvres de Descartes. Correspondance*, marzo de 1648, vol. v.
[141] *Ibid.*, pág. 138.
[142] *Los principios de la filosofía*, 1995, págs. 26-27.
[143] G. Olivo, 2005, pág. 25, nota 1.

menos no como una sustancia, sino que se in-distingue en tanto que se expone a sí mismo».[144] En primer lugar, pues, se experimenta como in-distinto y posteriormente se distingue como sustancia pensante y como sustancia extensa. Estamos ante lo que Nancy denomina el lugar ontológico en el que se inaugura la filosofía.

Las «Objeciones y respuestas» a las «Meditaciones»

En las *Meditaciones metafísicas*, publicadas por primera vez en 1639, Descartes expone su sistema de filosofía, cuyo núcleo es la mente entendida como potencia generadora, como hemos mostrado unas líneas más arriba. En ediciones posteriores las *Meditaciones* van acompañadas de las *Objeciones y respuestas*. En 1641 se añaden las seis primeras objeciones y en 1642 se añaden las séptimas, lo que hace que esta exposición del sistema adquiera una relevancia especial en el conjunto de su filosofía, dado que sus ideas se someten a la crítica de la comunidad de científicos, como diría Popper, y al resistir esa crítica, se fortalecen como teoría filosófica.

Las primeras objeciones son las de Caterus (Johan de Kater), un destacado escolástico tomista del momento. Lo que puede apreciarse leyendo estas objeciones es la diferencia de lenguaje entre una posición filosófica (tomismo) y otra (cartesianismo). El lenguaje de Caterus es el lenguaje propio de la metafísica aristotélico-tomista con su teoría metafísica de un fuerte realismo, en la que hay un claro predominio del concepto de causa eficiente que choca en clara incompatibilidad con la noción cartesiana de causa, que tiene un sentido más genético. Esta diferencia entre uno y otro lenguaje se aprecia muy bien en la interpretación que uno (Caterus) y otro (Descartes) hacen de las ideas. Para el realismo moderado de Caterus las ideas son copias de las cosas, mientras que para el racionalismo de Descartes tienen lo que él denomina «realidad objetiva», que es un tipo de realidad inferior a la «realidad formal», pero realidad al fin y al cabo. Las cosas están representadas realmente en la idea. Esta noción cartesiana de representación es incomprensible desde la posición del tomismo de Caterus, que por eso dice refiriéndose a esta posición de Descartes:

> Luego dice también que no es algo fingido por el espíritu, o un ser de razón, sino algo real que es concebido distintamente; palabras con las cuales admite por entero todo lo que yo he avanzado. Pero sin embargo

[144] J. L. Nancy, 2007, pág. 144.

> añade: *como esta cosa sólo es concebida y ella no es en acto* (es decir, como ella es sólo una idea y no algo fuera del entendimiento), *ella puede en verdad ser concebida, pero no puede de ninguna manera ser causada*, es decir, que no tiene necesidad de causa para existir fuera del entendimiento. (*Meditaciones*, pág. 230.)

En estas palabras se aprecia muy bien la diferente posición de uno y otro. En ellas puede apreciarse la diferencia entre la posición realista de Caterus y la posición representacionista de Descartes. En la primera la noción de causa es entendida como causa eficiente, mientras que en la otra (Descartes) la noción de causa es entendida como *ratio*; una *ratio* capaz de engendrar un mundo gracias a su poder generador. Una *ratio* entendida como ingenio generador. La diferencia entre el lenguaje de Caterus y el de Descartes se hace manifiesta en el ejemplo que pone Descartes del «artificio objetivo», que alude claramente al mundo técnico.

Las segundas objeciones responden a cuestiones que ha recogido Mersenne, y en ellas escribe Descartes:

> Porque esto no es verdad, si *por un ser de razón* se entiende una cosa que no es, sino únicamente si todas las operaciones del entendimiento son tomadas por *seres de razón*, es decir, por seres que parten de la razón; sentido en el cual todo este mundo puede también ser llamado un ser de razón divina, es decir, un ser creado por un simple acto del entendimiento divino. Y he advertido ya de manera suficiente en diversos lugares que yo hablaba únicamente de la perfección o realidad objetiva de esa idea de Dios, la cual no requiere menos una causa en la que esté contenido efectivamente todo lo que en ella no está contenido sino objetivamente o por representación, de lo que la requiere el artificio objetivo o representado que se halla en la idea que un artífice tiene de una máquina muy ingeniosa. (*Meditaciones*, págs. 252-253.)

Este texto puede servirnos como paradigma de la nueva filosofía. En él se aprecia bien la nueva senda del filosofar que ha abierto Descartes. Es una senda que recupera el *noûs* de Aristóteles, arrancándole de la soledad de la naturaleza en la que éste lo había colocado e introduciéndolo en el mundo de la historia que es el nuevo ámbito en el que ese *noûs*, interpretado como espíritu, ejerce su acción creadora engendrando lo que luego Hegel llamará el reino del espíritu. Pero este *noûs* arrancado de la soledad de la naturaleza y colocado como punto

de partida de la filosofía puede ser entendido como espíritu y como tal separado de la naturaleza (cuerpo), o puede ser entendido también como alma corpórea en la que naturaleza (cuerpo) y espíritu (alma) están en contacto y entonces obtenemos el yo que podemos caracterizar como «la vida sintiéndose a sí misma vivir como ego» en la interpretación que M. Henry hace de Descartes al hablar de la experiencia del yo como presencia inmediata más profunda y radical que la experiencia que tenemos de las cosas y de nuestro mismo cuerpo como objetos. Nos somos inmediatamente presentes en el acto de existir, que es un acto bipolar y tenso en el que se hace presente la dualidad del ser humano; dualidad (actividad-pasividad) que es la que engendra el yo, cuya característica fundamental es la de la brecha que posibilita el distanciamiento con respecto a la realidad, que es precisamente lo que constituye la característica distintiva del ser humano, su individuación como ser libre gracias a ese distanciamiento.

Las terceras objeciones son las de Hobbes, autor que plantea una problemática común a la cartesiana: la reconstrucción de la filosofía desde sus mismos cimientos, aunque, como dice uno de sus intérpretes,[145] se trata de otro camino hacia la subjetividad. Hobbes entiende la razón como la capacidad de operar racionalmente en contraposición con la teoría cartesiana de la luz natural. La concepción de la razón en uno (Descartes) y otro (Hobbes) muestran la confrontación entre innatismo y nominalismo. Hobbes es un nominalista que entiende la razón como la capacidad de operar racionalmente, cosa que hace sirviéndose del lenguaje; mientras que Descartes la entiende como un poder generador, que engendra un mundo a partir de las semillas que se encuentran en ella. La interpretación hobbesiana de la razón como cálculo la apoya Hobbes en una interpretación etimológica de la *ratio* latina que contrapone al *logos (verbum)* griego:

> Los latinos daban a las cuentas de dinero el nombre de *rationes* y al hecho de contar *ratiotinatio*, y a lo que llamamos partidas en facturas *nomina*, es decir, nombres. Y de ellos parece haber procedido la extensión de la palabra *ratio* a la facultad de calcular en todas las demás cosas. Los griegos tienen una sola palabra, logos, para palabra y razón.[146]

[145] Y. Ch. Zarka, *L'autre voie de la subjectivité: Six Études sur le sujet et le droit naturel au XVIIe siècle*, París, Beauchesne, 2000.

[146] Th. Hobbes, *Leviatán* [trad. de A. Escohotado], Madrid, Editora Nacional, 1979, pág. 145.

Hobbes hace una interpretación sujetivizadora del lenguaje al destacar su función tanto significativa como expresiva. El lenguaje significa nuestros pensamientos (signo) y expresa nuestros afectos (expresión), y la tarea de la razón consiste entonces en una tarea objetivadora que aspira a desubjetivizar nuestras concepciones y expresiones dándoles un carácter racional y artificial. El nominalismo de Hobbes destaca la función objetivadora de la nominación, que es la que nos permite construir la ciencia, mientras que en Descartes lo importante es el innatismo que a partir de unas nociones primeras como semillas de la mente engendra la totalidad del sistema. Tanto Hobbes como Descartes aspiran a reconstruir la filosofía desde sus mismos cimientos. La diferencia radica en que Descartes lo hace siguiendo el camino de la invención, mientras que Hobbes sigue el camino del juicio o razonamiento.

Las cuartas objeciones se deben a Arnauld, que es un destacado miembro de la escuela de Port-Royal, núcleo del jansenismo, tradición que puede caracterizarse como una interpretación agustiniana del cristianismo, que defiende que la gracia es un don divino independiente de la libertad humana. Uno de los puntos centrales de las objeciones de Arnauld tiene que ver con la concepción antropológica, muy relacionada con el cartesianismo. Descartes establece una distinción real entre el cuerpo y la mente o espíritu, y caracteriza a cada uno de ellos como sustancias independientes. Se trata del famoso dualismo de Descartes entre la extensión *(res extensa)* y el pensamiento *(res cogitans)*. Arnauld está de acuerdo con esta antropología cartesiana, que va a asimilar a la de san Agustín, como reconoce el mismo Descartes en sus repuestas: «No me voy a detener aquí para agradecerle el apoyo que me ha dado al fortalecerme con la autoridad de san Agustín».[147] Para Arnauld, que sigue a san Agustín, «la idea que cada uno tiene de sí mismo como una cosa que piensa es clarísima».[148]

La crítica de Arnauld obliga a Descartes a precisar y acentuar su concepción de la mente como sustancia independiente, cuya esencia es el pensamiento que él entiende como una realidad independiente: «Así pues, por pensamiento no entiendo cierto universal que comprenda todos los modos del pensar, sino una naturaleza particular que recibe todos aquellos modos, como también la extensión es natu-

147 *Meditaciones*, pág. 313.

148 N. Arnauld, *Arte de pensar o Lógica admirable* [trad. de M. J. Fernández], Madrid, Imprenta de A. Muñoz del Valle, 1759, pág. 78.

raleza que recibe todas las figuras».[149] Esta caracterización cartesiana del pensamiento es fundamental para comprender adecuadamente los planteamientos filosóficos de Descartes. Aquí no se trata del pensamiento como sustancia independiente, sino del pensamiento naturado, es decir, del pensamiento unido a un cuerpo y actuante a través de ese cuerpo.

Esta concepción plantea a Descartes dificultades para explicar la unión del alma y el cuerpo sin caer en el platonismo, y sin entender el alma como un mero instrumento del cuerpo (vehículo), ni tampoco en el ocasionalismo, y entender el cuerpo como una mera ocasión para la intervención de Dios. La solución de esa dificultad ocupa en buena medida una parte fundamental de las respuestas de Descartes a Arnauld, y a nosotros nos sirve para precisar la posición de Descartes en el tema de la antropología. Podemos decir, inspirándonos en Paul Ricoeur, que la antropología de Descartes es una antropología del *homo duplex*, dado que considera tan propio del hombre al espíritu (pensamiento) como al cuerpo (extensión), y su peculiaridad reside en lo que en las respuestas a las sextas objeciones llama unidad de composición. El hombre no es una sustancia, sino una unidad de composición de dos sustancias distintas, lo que nos enfrenta con la peculiaridad de la antropología de Descartes, que puede caracterizarse como una antropología de la duplicidad que hay que explicar a partir del elemento que hace posible una unión consistente de dos sustancias distintas. Pero vamos a dejar este punto para más adelante, para cuando analicemos la relación de Descartes con la princesa Isabel de Bohemia. En este momento basta con llamar la atención sobre la denominación que Descartes da a la mente en su carta del 29 de julio de 1648 a Arnauld, en la que dice expresamente que «la mente también puede llamarse corpórea en cuanto que es apta para unirse al cuerpo».[150] Esta denominación como mente corpórea nos servirá más adelante para aclarar la posición de Descartes. Aquí vamos a limitarnos a decir que es la mente corpórea la que nos diferencia de los animales, como reconoce en las respuestas a Arnauld. Este tema es el que mejor caracteriza la filosofía de Descartes tanto frente al platonismo como frente al ocasionalismo de alguno de los cartesianos. La filosofía cartesiana es una filosofía de la mente encarnada, aunque esto pueda parecer extraño.

[149] *Oeuvres de Descartes. Correspondance*, carta a Arnauld, del 29 de julio de 1648, vol. v, pág. 223.

[150] *Loc. cit.*

Esto se ve también en la cuestión del círculo, otro de los temas fundamentales de las respuestas a Arnauld así como de la filosofía de Descartes. Esta cuestión tiene que ver con el papel del método y de la metafísica en la filosofía. ¿Dónde se encuentra el fundamento de la filosofía: en el método con la *mathesis* como modelo, o en la metafísica y su referencia a Dios como garante de la verdad? En este punto no hay unanimidad entre los intérpretes, según se inclinen por la mayor importancia de la ciencia o de la metafísica. Nosotros nos inclinamos por la relevancia de la metafísica, en la que culmina y se realiza el proyecto cartesiano de la verdad, que entre sus componentes fundamentales está la distinción entre evidencia y certeza. La teoría cartesiana de la verdad implica la certeza de nuestras evidencias. Y esa certeza sólo es posible cuando se establece que Dios, como absolutamente veraz, es la garantía de nuestras evidencias, como queda establecido en la cuarta meditación, en la que el proyecto cartesiano de verdad llega a su madurez.

Otra de las críticas fundamentales es la de Gassendi (quintas objeciones), ya que en su crítica se contraponen dos metafísicas alternativas: la metafísica de este autor, que puede denominarse materialismo corpóreo, y la metafísica gris de Descartes, que eleva a la mente a la categoría central de la metafísica, inmanentizando el *noûs* aristotélico y convirtiéndolo en la esencia de lo humano. Esta metafísica gris de Descartes no tiene como referente fundamental el ser y sus categorías como la de Aristóteles, sino la mente como acto capaz de engendrar su propio mundo. Esto es lo que le reconoce Gassendi en sus objeciones a la sexta meditación al comparar el planteamiento de Descartes con el *noûs* aristotélico, aunque su interpretación es distinta a la nuestra.

La metafísica gris de Descartes es una metafísica del acto, mientras que la metafísica de Gassendi es una metafísica de la materia corpórea. Ambas van acompañadas de dos tipos de epistemología: la de Descartes de una epistemología cuya esencia es la especulación, y la de Gassendi de una epistemología articulada en torno al sentido común. La categoría central de la metafísica de Descartes es la de entelequia, que puede interpretarse como actualidad pura. La mente es *dinamis*, es creadora y no receptora, como ocurre en el caso de todos los empirismos, y entre ellos el de Gassendi, que hace del sentido común un elemento fundamental de la mente. Esta interpretación de la mente como receptora viene de la retórica clásica, como dice Descartes, y a esa interpretación retórica de la mente Descartes opone una interpretación metafísi-

ca en la que lo importante de la mente no es su capacidad receptora sino su capacidad creadora, generadora. La esencia de la mente para Descartes es el *ingenium*. Por todo ello, Descartes abandona la distinción aristotélica entre alma y cuerpo y denomina a la mente espíritu a fin de eliminar la ambigüedad contenida en la palabra alma: «también yo lo he llamado con más frecuencia con el nombre de *espíritu*, para evitar ese equívoco y esa ambigüedad».[151] Y lo propio del espíritu es la invención, que es el fruto de un «acto de pura intelección».[152]

Para entender adecuadamente la posición de Descartes en este punto hemos de distinguir entre el concepto común correspondiente a la posición de Gassendi, el concepto universal de los dialécticos y la idea cartesiana. La idea cartesiana contiene objetivamente la esencia de la cosa, la cual es percibida intuitivamente por el espíritu en el acto de conocer. No se trata de una idea general o común obtenida por abstracción de la multiplicidad de las cosas, sino de la realidad objetiva de la cosa tal como se le da al espíritu en el acto de conocer, que Descartes entiende como un ver intelectual que no precisa ni del cerebro ni de órganos corpóreos, sino que se trata de una acción propia del espíritu: «el espíritu [es el] único que conoce tanto al espejo como al ojo, y a sí mismo».[153] El espíritu es una actividad reflexiva, que es la esencia de la mente y que está conectada con la realidad de un modo peculiar que no necesita de la mediación de los órganos corporales. Esto podemos verlo en el caso de lo matemático, cuyo conocimiento es constructivo y no deductivo, como ocurre en el silogismo aristotélico. Lo propio de las figuras geométricas es establecer unos límites dentro de los cuales es posible pensar las sustancias.

Las sextas objeciones han sido recogidas por el padre Mersenne de un grupo de filósofos y geómetras y repiten algunas de las cuestiones ya planteadas por otros objetores. De ellas cabe destacar lo que éstos denominan el noveno escrúpulo acerca de la certeza de la sensación, que dará pie a Descartes para exponer su psicología, la psicología cartesiana.[154] En este punto del noveno escrúpulo expone su dualismo integrativo[155] al explicar los que él denomina grados de la sensación.

---

151 *Meditaciones*, pág. 390.

152 *Ibid*., pág. 392.

153 *Ibid*., pág. 398.

154 M. Wheeller, *Reconstructing the cognitive World*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Techonology, 2005, págs. 40-53.

155 J. Almog, *What am I? Descartes and de mind-body problem*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

El primero de dichos grados se inicia como un movimiento corporal, que se transforma en sentimiento espiritual al modificar el movimiento en representación y concluye en un juicio racional, capaz de ejecutar acciones inteligentes sobre el medio, guiadas por el yo.

Las séptimas y últimas objeciones son las del jesuita Bourdin, y en ellas se manifiesta la confrontación entre la nueva filosofía propuesta por Descartes y la vieja escolástica representada en este caso por la escolástica jesuítica. Bourdin representa una posición nítidamente escolástica, acorde con el aristotelismo jesuítico, que le impide comprender el tipo de planteamiento que hace Descartes, que como dice en el *Prefacio* a las *Meditaciones*, aunque las «razones» que expone en dichas *Meditaciones*

> sobrepasan en certeza y evidencia a las demostraciones de la Geometría, me doy cuenta sin embargo de que no pueden ser entendidas suficientemente por muchos, tanto porque son también un poco largas y dependen unas de otras, como, sobre todo, porque exigen un espíritu por completo libre de todos los prejuicios y que pueda con facilidad desprenderse del comercio de los sentidos. (*Meditaciones*, pág. 157.)

Esto es lo que le ocurre al padre jesuita Bourdin, tal y como Descartes intenta mostrar en sus respuestas.

El nuevo sujeto de la filosofía que Descartes construye se opone al sujeto ingenuo de la filosofía antigua y medieval, que tiene a los sentidos como fundamento. El sujeto cartesiano es fuerte, se apoya en la certeza y es mantenido por la fortaleza de su decisión firme, lo que supone la autonomía como su componente básico. El sujeto de la filosofía que construye Descartes se considera a sí mismo como fuente única de conocimiento, lo cual llama mucho la atención del Padre Bourdin. Descartes escribe a este respecto: «Conversando sólo conmigo mismo y considerando mi interior, me esforzaré por volverme poco a poco más conocido y más familiar a mí mismo».[156] Este sujeto autónomo de Descartes se esfuerza por situar en sí los cimientos del saber. La parábola del albañil y el arquitecto[157] en sus respuestas a Bourdin es clarificadora a este respecto. El modelo filosófico de Descartes no sigue la línea de los tratados de filosofía tan importante en

---

156 *Meditaciones*, pág. 178.

157 Dicha parábola está expuesta en las séptimas *Objeciones y respuestas* no publicadas en nuestro volumen.

la tradición jesuítica, que el Padre Bourdin bien conoce y en la que está inserto, ni tampoco la línea de las *Sumas* al estilo de santo Tomás. En uno y otro caso la doxografía es importante y tiene que ver con las materias sobre las que se trata. La filosofía de Descartes, en cambio, no se atiene al orden de las materias sino al orden de las razones:

> El orden consiste únicamente en que las cosas propuestas como primeras deben ser conocidas sin la ayuda de las siguientes, y que las siguientes deben luego estar dispuestas de tal modo que sean demostradas únicamente por las cosas que las preceden. Y ciertamente, hasta donde he podido, me he esforzado por seguir ese orden en mis Meditaciones. (*Meditaciones*, pág. 267.)

El método cartesiano se fija en la «luz de la razón» y la concentra en un trabajo de invención que va de lo más fácil a lo más difícil con vistas a llegar a la verdad. Su filosofía se desarrolla como una geometría pura que funda toda su certeza en el encadenamiento interno de las razones, sin ninguna referencia a la realidad exterior.

Los principios de la filosofía

Descartes concibió *Los principios de la filosofía* antes que las respuestas a las objeciones de las *Meditaciones*. Además, su estilo es más escolar al estar preocupado por el orden de materias y no por el orden de razones. Tienen asimismo la ventaja de presentar teorías filosóficas que no se limitan a la metafísica, lo que hace de ellos una de las exposiciones más completas de la filosofía de Descartes. Puede afirmarse que se trata de una exposición filosófica netamente cartesiana en cuanto que su autor concibió este texto como el manual de su filosofía. El aspecto más importante de *Los principios* es que exponen el cartesianismo desde el punto de vista de la física considerada como una ciencia de lo real, en la cual —como ya dijimos a propósito de los *Meteoros* y de la *Óptica*— el tipo de certeza que impera no es absoluta como en el caso de la metafísica y la matemática, sino sólo probable, como nos da a entender en los párrafos 104, 105 y 106 de la parte IV de esta obra.[158] Descartes distingue entre certeza moral y certeza metafísica, y aplica el primer tipo de certeza al conocimiento de la física, que trabaja a partir de hipótesis o suposiciones. Es decir, Descartes tiene una concepción hipotético-deductiva de la ciencia al estilo pop-

[158] *Los principios de la filosofía*, 1995, págs. 410-414.

periano de *Conjeturas y refutaciones*; considera que Dios es la causa primera del mundo, pero a la hora de explicarlo científicamente no necesita recurrir a dicha causa, sino que se atiene a la explicación del funcionamiento de las causas segundas. Se trata de un planteamiento funcionalista del conocimiento científico, y lo que busca no es llegar a la verdad (cuestión metafísica) sino salvar las apariencias (explicación de los efectos a partir de una causa posible), como decía Ptolomeo a propósito de los fenómenos celestes.

> Asimismo creo que es tan útil para la vida conocer causas imaginadas de la forma indicada, como tener conocimiento de las verdaderas; digo esto, porque la medicina, la mecánica y generalmente todas las artes a las que el conocimiento de la Física puede servir, sólo tienen por finalidad aplicar de modo tal unos cuerpos a los otros, que, por secuencia de las causas naturales, algunos efectos sensibles sean producidos.[159]

Uno es, pues, el conocimiento metafísico y otro el conocimiento físico del mundo, que siempre es un conocimiento de conjeturas y cuya legitimación no le viene por la vía de la verdad, sino por la vía pragmática de la utilidad para la vida humana.

La «Conversación con Burman»

En abril de 1648 Frans Burman, estudiante de teología, se entrevistó con Descartes en Egmond. Fruto de esa entrevista es el texto que ahora nos ocupa. En el momento de la entrevista Descartes era un famoso filósofo que, a excepción de *Las pasiones del alma*, ya había publicado todos los textos fundamentales de su filosofía. De ahí que las respuestas a las objeciones de Burman sean una especie de resumen de algunos de los principales temas de la filosofía cartesiana tal como se había configurado hasta este momento.

Uno de esos temas es el de las ideas, en el que nos encontramos con las ideas corporales o verdades materiales, que se refieren a los contenidos de las ideas. Las cosas existen materialmente y están representadas en nuestras ideas. La representación de las cosas nos permite hablar de ideas falsas, en cuanto que su representación no se adecua a la cosa tal como ella es. Descartes distingue entre ideas, que representan cosas, y nociones, que tienen que ver con las palabras, y en las que lo importante no es el contenido material sino el significa-

[159] *Ibid.*, pág. 411.

do. Dentro de esas nociones tenemos, por ejemplo, la nada, en la cual no hay referencia alguna, sino exclusivamente sentido. De las nociones no podemos decir que sean falsas, sino que lo que nos queda es comprender su significado. Para entender este planteamiento hemos de tener en cuenta los dos sentidos de idea en Descartes: el corporal, que está presente en las *Reglas* (la idea como figura de las cosas), y el noético, que introduce en las obras posteriores a las *Reglas*. Este segundo sentido es el que fundamenta la distinción entre la realidad objetiva y la formal de las ideas, que serían los dos aspectos de la idea entendida como cosa *(res)*. La realidad formal de las ideas tiene que ver con su dimensión noética, y en este caso lo relevante de éstas no es la representación, sino la capacidad generadora de la mente que posibilita que a partir de la idea misma se pueda engendrar todo un cuerpo de conocimiento. Estos dos aspectos de la idea (el objetivo y el formal o noético) son las dos caras de una única realidad que lleva dentro de ella un poder generador, como se desprende del final de las *Meditaciones*, en el que explica los diversos sentidos de la palabra naturaleza.

El último trayecto: «Las pasiones del alma» y «Correspondencia con Isabel de Bohemia»

El yo originario y la moral

En *Las pasiones del alma* y en la *Correspondencia con Isabel de Bohemia* va a completarse y cerrarse el sistema filosófico de Descartes. El último desarrollo del sistema filosófico cartesiano tiene que ver con la constitución del sujeto de la moral y con la reintegración de las pasiones humanas en el núcleo mismo del espíritu o *res cogitans*, como una dimensión fundamental de la subjetividad, considerada ahora no desde la mente separada, sino desde la unión del cuerpo y el alma que constituyen el verdadero sujeto humano al que podemos denominar hombre o naturaleza humana: el hombre de las pasiones, como lo llama uno de los intérpretes de Descartes.[160]

En las meditaciones segunda, quinta y sexta, Descartes establecía el orden en el que se demostraban las tres existencias que necesitaba para construir su sistema: la existencia del espíritu (segunda), la existencia de Dios (quinta) y la existencia de los cuerpos (sexta).

160 D. Kambouchner, *L'homme des passions, op. cit.*

Junto a estas demostraciones establecía también la distinción real entre cuerpo y alma, así como su unión sustancial. Distinción y unión constituían dos proyectos distintos de su filosofía:

> [...] hay dos facultades en el alma humana de las que depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, de las cuales una es que piensa, y la otra, que, por estar unida al cuerpo, puede actuar y padecer con él, muy poca cosa he dicho de esta última facultad, y únicamente me he esforzado en explicar bien la primera, porque mi intención principal era el probar la diferencia entre el alma y el cuerpo. (*Correspondencia con Isabel de Bohemia*, pág. 553.)

El primero de estos proyectos tiene al entendimiento como protagonista, mientras que el segundo tiene al sentimiento. Ambos proyectos son complementarios, y Descartes va a articularlos en el último tramo de su filosofía, en el que se plantea la fundación de la moral.

La moral que Descartes funda no es una moral estoica —como han defendido algunos de sus intérpretes—, sino que se trata de una moral nueva acorde con la metafísica que ha establecido en las *Meditaciones*. En lugar de la teoría estoica del sabio y de su paradigma de obrar de acuerdo con la naturaleza parte del yo agente y de su decisión. Se trata de una moral acorde con la revolución científica que ha tenido lugar en el momento en el que escribe. Si tenemos en cuenta la revolución científica, ya no nos sirve el viejo concepto de naturaleza, dado que la naturaleza ha dejado de ser el cosmos cerrado de los antiguos y ha pasado a ser un universo infinito y, por lo tanto, ya no puede funcionar como «norma» tal como pensaban los estoicos y Séneca expresa en el siguiente texto: «Me atengo a la naturaleza de las cosas; la sabiduría consiste en no apartarse de ella y formarse según su ley y su ejemplo. La vida feliz es, por tanto, la que está conforme con su naturaleza».[161] Descartes sabe que esa idea de naturaleza ya no es posible. Como escribe a la princesa Isabel: «También puede servirnos de mucha utilidad para lo dicho el juzgar atinadamente las obras de Dios y poseer ese dilatado concepto de la extensión del universo que intento inculcar en el libro tercero de mis *Principios*».[162] Está refiriéndose al espacio infinito de la nueva ciencia y a la posibi-

[161] Séneca, *Sobre la felicidad* [trad. de J. Marías], Madrid, Alianza, 1980, pág. 48.
[162] *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, pág. 601.

lidad de hablar de pluralidad de mundos, cosa impensable para el estoicismo: «Y haré ver que no podríamos explicar lo que vemos, sean fenómenos relacionados con los planetas o bien con los cometas, si no se supone la existencia de un gran espacio entre las estrellas fijas y la esfera de Saturno».[163]

Con la nueva imagen de la naturaleza que ofrece la ciencia moderna ya no es posible el planteamiento estoico y hay que buscar un nuevo punto de partida tanto para el mundo (el orden matemático de su método) como para la moral, ya que la virtud no puede ser «seguir la naturaleza», sino construir un modelo de vida ateniéndose al uso recto de la razón. Como escribe Xavier Zubiri:

> El hombre semejante a Dios por su voluntad más que por su entendimiento ha de optar libremente por seguir el orden de la razón. La paz libre en la verdad; ésta es la sabiduría. La verdadera dualidad de la metafísica cartesiana no es, pues, la de pensamiento y extensión. Mejor dicho, esta dualidad nace de otra dualidad más honda: vida razonable-vida natural. Por eso la moral y el humanismo de Descartes, pese a todas las apariencias, son todo menos estoicismo.[164]

La virtud tal como la entiende Descartes en su nueva moral no puede ser «imitación de la naturaleza», sino que tenemos que entenderla como «la determinación firme (no indecisa) de una voluntad libre que nace de la sola luz de la razón».[165] La norma no tiene su origen en la *physis* (naturaleza) sino en el yo razonable, como deja claro en su carta a la princesa Isabel del 18 de agosto de 1645, en la que escribe: «[...] para que el contento sea consistente, hay que atenerse a la virtud, es decir, tener voluntad firme y constante de llevar a cabo cuanto nos parezca lo mejor y poner toda la fuerza de nuestro entendimiento en formarnos juicios atinados».[166] Estamos lejos de la moral provisional del *Discurso del método*: aquí nos encontramos con una moral basada en la autonomía y construida de modo paralelo a como ha construido el sistema del mundo. El hombre, como criatura de Dios, no debe atenerse a ninguna imitación, sino que tiene que afirmarse a sí mismo

---

163 *Los principios de la filosofía*, 1995, § 20, págs. 130-131.

164 X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1974, pág. 132.

165 J. M. Ayuso, 2003, pág. 118.

166 *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, pág. 593.

y, desde esa afirmación de sí mismo, construir el modelo de naturaleza que mejor le sirva para dominarla, y en paralelo con esto construir un modelo de vida que genere el contento de sí mismo.

> Y, por todo lo dicho, creo que puedo llegar a la conclusión de que la beatitud no consiste sino en el contento espiritual, es decir, en el contento en general, pues, aunque existan contentos que dependen del cuerpo y otros que no dependen de él, no existe contento alguno que no sea espiritual. (*Correspondencia con Isabel de Bohemia*, pág. 593.)

Es decir, que el contento es al mundo moral lo que la certeza es al terreno de la epistemología, tal como explica Jean-Luc Marion.

Nos encontramos, pues, con que el punto de partida de la moral, lo mismo que veíamos a propósito de los *Ensayos* que acompañaban al *Discurso del método*, es distinto del punto de partida de la metafísica. En el caso de la metafísica el punto de partida es la certeza absoluta e indudable, mientras que en el caso de la moral no puede ser así por distintas razones, entre las cuales nos encontramos con el tiempo y el modo en que está presente en nuestra vida. El punto de partida de la metafísica se sitúa en la mente entendida como espíritu pensante y considerada como sustancia. Su proyecto, tal como hemos analizado, era la búsqueda de la verdad en relación con la cual podemos hablar de un tiempo inmutable que supone la presencia de un espectador desinteresado que, situado en el entendimiento, contempla la realidad según un orden necesario, *sub specie aeternitatis*, como diría Spinoza. La moral, en cambio, no tiene que ver con la búsqueda de la verdad, sino con la dirección de nuestra vida en relación con la cual no podemos hablar de un tiempo inmutable, sino de un tiempo vivido que pesa sobre nosotros y que considera a la mente como unida al cuerpo, como un yo encarnado que se experimenta como paciente además de como activo, tal como le sugiere la princesa al pedirle «una definición del alma más particular que la que hallamos en vuestra *Metafísica*, a saber, la de su sustancia, separada de la acción y del pensamiento».[167] Y si el punto de partida de la investigación de la verdad se situaba en la certeza, la moral, que no aspira a la verdad sino a la felicidad, tiene su punto de partida en la capacidad del yo para darse su propio destino: una capacidad entendida como poder y fuerza, que tiene mucho que ver con el replanteamiento del tema del deseo:

[167] *Ibid.*, pág. 552.

> Y creo que el error que más frecuentemente cometemos en lo tocante a los deseos se debe a que no distinguimos suficientemente las cosas que dependen por completo de nosotros de las que no dependen en absoluto. En efecto, en cuanto a las que sólo dependen de nosotros, es decir, de nuestro libre arbitrio, basta con saber que son buenas para que nunca sea excesivo nuestro deseo de ellas, porque hacer las cosas buenas que dependen de nosotros es obrar virtuosamente y es cierto que nunca será excesivo desear la virtud con demasiado ardor [...]. (*Las pasiones del alma*, pág. 521.)

La virtud tiene que ver con la voluntad y con la capacidad humana de su realización y no con el entendimiento y su conocimiento del bien. Para ser virtuoso no basta con saber, sino que es necesario querer y decidir, para lo cual no basta el entendimiento, sino que es necesaria la voluntad y su resolución. La virtud no es una cuestión de sabiduría sino de decisión, y por eso en el punto de partida de la moral no se encuentra el «yo pienso», sino el «yo quiero» que afirma su existencia encarnada («yo existo») y su voluntad de ser «sí mismo», su voluntad de ipseidad. Ese «yo quiero» que está en el punto de partida de la moral nos remite a lo que decía en la sexta meditación: «La naturaleza también me enseña por esos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que, más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente, y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él como un solo todo *[unum quid]*».[168] Ese *unum quid* que es el hombre se nos da como una sola persona, como un todo único, que es el que dice yo.[169] En la unión alma-cuerpo es donde se nos da en su facticidad el individuo psico-físico tal como interpretaron Wilhelm Dilthey y Ernst Cassirer, que es el verdadero sujeto de la filosofía cartesiana. La ipseidad que está en el punto de partida de la filosofía cartesiana y a la que nos hemos referido al hablar del *cogito*, en el caso de la moral se hace más explícita y se organiza a partir de una decisión.

La «mente corpórea» y el proyecto de fundación de la moral

En esta introducción ha ocupado un lugar central el estudio sobre la mente y su relación con el proyecto cartesiano de la verdad. Ahora ese lugar central está ocupado por el análisis de la mente corpórea, como hemos visto que la llamaba Descartes en su correspondencia con

168 *Meditaciones*, pág. 213.

169 J. L. Nancy, 2007, pág. 105 y sigs.

Arnauld,[170] y por el proyecto cartesiano referente a la fundamentación de la moral, que tiene que ver con la mente como mente corpórea en cuanto unida a un cuerpo y con capacidad de actuar causalmente sobre él.[171] La realidad de nuestra mente como mente corpórea se nos da directamente en la experiencia del combate del que nos habla Descartes en el párrafo 48 de *Las pasiones del alma*, un combate que podemos interpretar como la experiencia directa del esfuerzo entendido como una fuerza que tiene su origen en el alma y que se muestra de modo paradigmático en la libertad, por un lado, y en el lenguaje humano, por otro.

El «yo soy» como punto de partida de la moral

En el párrafo 26 de *Las pasiones del alma*, Descartes nos dice con total nitidez que en el caso de las pasiones es imposible el error, lo que quiere decir que *Las pasiones del alma* es un texto clave para entender adecuadamente el planteamiento cartesiano de la filosofía. En él se presenta el tema de la naturaleza humana en cuanto unidad compuesta de cuerpo y alma, o de pensamiento y extensión. Esa unidad se nos da como cierta en la pasión, que es el punto en el que esa unión se hace manifiesta. Como escribe en el párrafo 26 ya citado, la pasión en cuanto afectividad (el contento del que hemos hablado más arriba) desempeña en el hombre como totalidad la misma función que la certeza en el caso de la mente como sustancia pensante. La experiencia directa de la sustancia pensante nos liberaba de la duda, y en el caso de la naturaleza humana la experiencia directa de la pasión nos da la certeza indudable de que somos una unidad compuesta de dos sustancias íntimamente unidas en la naturaleza humana que opera unitariamente, aunque diferenciemos nominalmente esa acción unitaria según sean los diversos sujetos a los que se refiera esa acción.

La unidad compuesta de la naturaleza humana se caracteriza por la interacción de las dos sustancias, en la que queda superado tanto el

[170] *Oeuvres de Descartes. Correspondance*, carta a Arnauld de 29 de julio de 1648, vol. v, pág. 223. «Entonces la mente también puede llamarse corpórea».

[171] El neurobiólogo Damasio ha escrito un libro titulado *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano* [trad. de J. Ros], Barcelona, Crítica, 2001. De acuerdo con la interpretación de este neurobiólogo, el error de Descartes reside en la concepción cartesiana de la mente como una realidad abstracta completamente desligada del sentimiento. Se trata de un tópico muy común en las interpretaciones de Descartes. Pero un tópico que no es cierto, como vamos viendo en esta última parte de nuestro trabajo. El libro de Damasio es un ejemplo de cómo puede hablarse de Descartes ignorando aspectos fundamentales de su filosofía.

mecanicismo (cuerpo) como la teleología (alma), haciendo posible un tipo de acción peculiar de la naturaleza humana como es el caso de la acción libre o de la comprensión lingüística, teniendo en cuenta que ambas acciones suponen un yo encarnado que actúa circularmente sintetizando en una unidad de actuación los movimientos mecánicos del cuerpo, los espíritus animales y las voliciones del alma en una unidad de sentimiento que es precisamente la pasión: «[...] pero, aun dormidos y soñando, no podríamos sentirnos tristes o emocionados por alguna otra pasión sin que sea muy evidente que el alma tiene en sí dicha pasión».[172] La pasión es el elemento de la naturaleza humana en el que el yo se experimenta directamente como yo encarnado, y por eso escribe:

> Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos los demás pensamientos de la misma, me parece que se las puede definir en general como percepciones, o sentimientos, o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus. (*Las pasiones del alma*, art. 27, pág. 474.)

Es decir, el alma se experimenta directamente en la pasión, y gracias a esa experiencia es capaz de intervenir en el cuerpo, generando en el individuo la percepción consciente, la acción voluntaria y la memoria consciente. Todo esto es posible gracias al gran mecanismo de síntesis que es el mecanismo generador de los productos conscientes de la naturaleza humana: la glándula pineal a la que en seguida nos referiremos. En este momento queremos llamar la atención sobre el modo en que Descartes explica el conocimiento tomando como punto de referencia la unión indisoluble de cuerpo y alma: dicho mecanismo de síntesis supone una concepción de la mente relacionada con la teoría renacentista del ingenio de acuerdo con la cual la mente está dotada de una fuerza generadora que le permite sacar de sí misma las ideas, que por lo tanto no tenemos que entender como imágenes o copias de las cosas, sino como diseños. Éste es el concepto que Federico Zuccari utiliza al hablar de los pintores como alternativa al de intención de los lógicos y filósofos y al de ejemplar o idea de los teólogos.[173] Y éste es el concepto que hemos de tener en mente cuando

[172] *Las pasiones del alma*, art. 26, pág. 474.

[173] Referido en la obra de E. Panofsky, *Idea* [trad. de M. T. Pumariega], Madrid, Cátedra, 1980, págs. 78-79.

Descartes nos habla de la capacidad generativa de la mente: la mente está dotada de una fuerza que podemos interpretar como fuerza viva en el sentido que Gottfried Leibniz dará después a este término. Y es esa fuerza de la mente la que capacita al hombre para fabular mundos que nos permiten comprender la realidad desde puntos de vista alternativos al de los sentidos.

La psicofisiología cartesiana

Ese mecanismo de síntesis al que acabamos de referirnos es el que Descartes explica sirviéndose de su famosa teoría de la glándula pineal, que hoy puede interpretarse en consonancia con las teorías cerebrales diciendo que se trata de la línea de separación entre el cerebro y la mente autoconsciente, y que es esa brecha o línea de separación la que hace posible los productos conscientes, que son el fruto de movimientos circulares o circuitos, una especie de bucle, tal como Descartes los describe:

> La razón que me ha llevado a persuadirme de que el alma no puede ocupar en todo el cuerpo ningún otro lugar que esta glándula en la que ejerce inmediatamente sus funciones es que considero que todas las otras partes de nuestro cerebro son dobles del mismo modo que tenemos dos ojos, dos manos, dos oídos y que, en definitiva, todos los órganos de nuestros sentidos externos son dobles; ahora bien, puesto que no tenemos más que un único y simple pensamiento de una misma cosa al mismo tiempo, resulta absolutamente necesario que exista algún lugar en donde las dos imágenes que llegan a través de los dos ojos, o las otras dos impresiones que procedentes de un solo objeto nos llegan a través de los dobles órganos de los otros sentidos, se puedan juntar en una, antes de pasar al alma, a fin de que no le representen dos objetos en vez de uno.[174]

La glándula pineal actúa como el «mecanismo sintético» unificando las imágenes que vienen por conductos distintos y ofreciendo esa imagen unificada al alma, momento en el que ésta «ve» la figura tal como la misma ha sido sintetizada por la glándula pineal, que, como dice el propio Descartes, «ha sido creada por la naturaleza para hacer sentir al alma tal pasión».[175]

[174] *Las pasiones del alma*, art. 32, pág. 476.
[175] *Ibid.*, art. 36, pág. 479.

Este planteamiento cartesiano nos recuerda lo que los escolásticos medievales llamaban las dos caras del alma, una de las cuales miraba al cuerpo y la otra al entendimiento y cuya relación Descartes plantea en términos de combate y no de visión. El combate engendra una acción circular, que es la que genera el producto consciente: percepción consciente, acto libre o significado de las palabras. Ese combate supone una concurrencia de causas tanto físicas como psíquicas, y esa concurrencia es la que logra la síntesis, siendo esa síntesis un producto psicofísico.

Vayamos a la psicofísica de Descartes para ver cómo explica la localización cerebral del alma. En el *Tratado del hombre* utiliza la metáfora de la fuente para explicar su posición; la glándula pineal sería como una abundante fuente en la que desembocan por todos lados los espíritus animales, los impulsos de los nervios y las voliciones del alma, engendrando un gran torbellino, que es el mecanismo sintetizador del producto consciente gracias al movimiento centrípeto que se produce en dicho torbellino, tal como da a entender la figura 33 del *Tratado del hombre*. El producto sintetizado es físico y mental y nos permite recurrir a otra metáfora: la del barco. Dicho producto físico y mental es el piloto que dirige el barco (en este caso, los espíritus animales e impulsos que desembocan en la glándula) y hace que éstos tomen una u otra dirección para permitirnos leer el producto sintetizado de acuerdo con una de las dos caras que lo integran: como idea referida al objeto (cara mental) o como movimiento (cara física), sintetizadas ambas en el producto consciente, síntesis que se aprecia muy bien en lo que Descartes denomina pasión, en la que se hacen presentes las dos direcciones: una hacia dentro, centrípeta (evocación consciente), y otra hacia fuera, centrífuga (movimiento corporal). En esto consiste la psicofisiología cartesiana, que tiene como núcleo la noción primitiva y común (al cuerpo y al alma) de la pasión, que es el tema fundamental que desarrolla en su correspondencia con la princesa Isabel y que tiene como núcleo la noción de capacidad, entendida como poder o fuerza para dirigir la propia vida. Popper dice que esta teoría psicofisiológica de Descartes es similar a la muy moderna teoría de la memoria, y la interpreta de la siguiente forma:

> Cuando hablamos de un impulso nervioso (eléctrico), Descartes habla del flujo de espíritus animales. Cuando hablamos de una sinapsis o de un botón sináptico, Descartes habla de poros a través de los cuales pueden fluir los espíritus animales. Cuando enunciamos la conjetura de que la

> memoria a largo plazo consta de huellas o engramas compuestos por conjuntos de botones sinápticos que aumentan por el uso, llevando así un aumento de la eficacia sináptica, Descartes dice que estas huellas (engramas) no son más que el hecho de que esos poros del cerebro a través de los cuales han fluido anteriormente los espíritus [...] han adquirido de ese modo una mayor facilidad que los otros para abrirse una vez más en virtud de los espíritus animales que se mueven hacia ellos.[176]

En la filosofía de Descartes el concepto de capacidad transforma su sentido primitivo o agustiniano, de continente pasivo, en un sentido activo relacionado con potencia y poder.[177] En la antropología cartesiana el hombre deja de ser concebido como un continente capaz de ser habitado por Dios y divinizado y pasa a ser concebido como una potencia (naturaleza humana) capaz de ejecutar acciones y dirigir su propia vida. Tal transformación se ve muy bien en su obra *Las pasiones del alma*, a la que nos estamos refiriendo. En este tema de las pasiones lo importante ya no es el modelo epistémico de la búsqueda de la verdad, sino el modelo ético de conducción de la vida, que tiene en su base una teoría del sujeto agente y de la decisión.

De la búsqueda de la verdad a la dirección de la vida

Descartes iniciaba su carrera filosófica preocupado por un proyecto de búsqueda de la verdad. Al llegar al final de su carrera vemos que lo que le preocupa es un proyecto moral de dirección de la vida, en el que el lugar central ya no está ocupado por la verdad sino por la pasión entendida como una capacidad (poder) o fuerza para engendrar acciones propias, nacidas de la naturaleza humana concebida como potencia. En este caso la naturaleza humana deja de ser como un recipiente y pasa a ser entendida como un sistema de fuerzas, como es el caso de las pasiones que caracterizan la naturaleza humana; un sistema de fuerzas que tiene su fundamento en el sentir originario que es el *cogito* cartesiano, un sentir anterior a toda reflexividad y representación. Éste es también el caso de alguna de las pasiones que en ocasiones excepcionales «pueden ser causadas por la acción del alma»,[178]

---

[176] K. Popper y J. C. Eccles, *El yo y su cerebro* [trad. de C. Solís], Barcelona, Labor, 1980, pág. 157.

[177] J. L. Marion, «De la divinisation á la domination: Étude sur la sémantique de capable/capax chez Descartes», *Revue Philosophique de Louvain* 73 (1975), págs. 263-293.

[178] *Las pasiones del alma*, art. 51, pág. 487.

idea que Descartes reconoce también en el párrafo 41 de la primera parte cuando dice que las pasiones pueden ser modificadas por el alma «cuando esta misma es su causa».[179] Hay casos, por lo tanto, en que el alma puede autoafectarse a sí misma, y éste es también el caso de las que llama emociones interiores, uno de cuyos ejemplos es el goce intelectual, acerca del cual escribe que «se produce en el alma sólo a partir de la acción del alma y que se puede decir que es una emoción agradable provocada en ella misma».[180]

Las pasiones y el sujeto agente de la moral

Descartes plantea el tema de las pasiones desde el punto de vista psicofísico, y por lo tanto las entiende como un componente fundamental de toda la naturaleza humana. Las pasiones, tal como Descartes las entiende, explican los movimientos característicos de la naturaleza humana, y dado que ésta es psicofísica, se trata de movimientos que no pueden ser caracterizados como meramente mecánicos. Por un lado tienen su origen en los movimientos de los espíritus que son materiales: las pasiones «son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus».[181] Pero al mismo tiempo están integradas por el sentimiento y la emoción:

> igualmente se las puede llamar, con más precisión, emociones del alma, no sólo porque esta palabra puede designar todos los cambios que tienen lugar en ella, es decir, todos los diversos pensamientos que le llegan, sino particularmente porque de todas las clases de pensamientos que el alma puede tener ninguno la agita y la sacude tan fuertemente como estas pasiones. (*Las pasiones del alma*, art. 28, pág. 475.)

Y esto último hace que estos movimientos sean movimientos espirituales, atribuidos al alma: «Añado que (las pasiones) se refieren particularmente al alma»,[182] que es quien las singulariza como pasiones. Así pues, causación por el cuerpo y engendramiento en el alma quedan sintetizados en la pasión, a la que puede caracterizarse como un movimiento peculiar de la naturaleza humana síntesis de la unión e interacción de uno (cuerpo) y otra (alma). La interacción, como he-

---

179 *Ibid.*, art. 41, pág. 480.
180 *Ibid.*, art. 91, pág. 500.
181 *Ibid.*, art. 27, pág. 474.
182 *Ibid.*, art. 29, pág. 475.

mos indicado más arriba, se produce en la glándula pineal, situada en el cerebro, con cuya interpretación Descartes rompe con las antiguas concepciones de las pasiones que las relacionaban con el corazón.

Otro tema importante de la teoría cartesiana de las pasiones es el de su utilidad, que está relacionada con la posibilidad de que el hombre, gracias a la fortaleza que ellas proporcionan al alma, pueda construir sus propios proyectos con acciones adecuadas: «[...] su función natural [de las pasiones] es incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo o hacerle de algún modo más perfecto».[183] Según esta explicación, podemos afirmar que así como pone un yo epistémico (yo pienso) como punto de partida del conocimiento, puede hablarse también de un yo agente (yo puedo) que tiene su fundamento en las pasiones como los motores espirituales del compuesto humano: «[...] el uso de todas las pasiones consiste en el simple hecho de que disponen el alma para querer las cosas que la naturaleza nos prescribe como útiles, y para persistir en esta voluntad».[184] El movimiento espiritual que ponen en juego las pasiones se inicia en la admiración, que es «la primera de todas las pasiones»[185] y, como tal, la que despierta en el hombre la conciencia del interés que el objeto puede tener para nosotros; conciencia en la que arraiga la estima o desprecio que sentimos por el objeto. Estima que referida a nosotros engendra la magnanimidad, el orgullo o la humildad. Estas primeras pasiones no están coloreadas por la moralidad, sino que simplemente hacen referencia a nuestro poder para engendrar proyectos de vida, de manera que puede afirmarse que la clasificación de las pasiones está subordinada a la planificación de la vida por el hombre y, por tanto, tienen que ver también con el tiempo.

La antropología que está presente en la teoría cartesiana de las pasiones rompe con el planteamiento aristotélico de los tipos de alma (vegetativa, sensitiva, racional) y con la distinción entre irascible, concupiscible y racional y se asienta en la concepción de la naturaleza humana como una unidad compuesta, que nos presenta una figura del hombre como la del hombre honesto, cuya realización se hace presente en la teoría cartesiana de la generosidad, que para Descartes es la virtud paradigmática de la moral. La generosidad arraiga en la «estima de», lo que hace que el yo se estime como su propio objeto, y

183 *Ibid.*, art. 137, pág. 517.
184 *Ibid.*, art. 52, pág. 487.
185 *Ibid.*, art. 53, pág. 488.

por tanto el primer principio metafísico (yo pienso) sería al mismo tiempo y en cuanto que se estima el fundamento de la moral, otorgando al yo la más alta perfección posible, como es la de su autonomía (yo puedo) entendida como la capacidad de no depender de nadie y ser capaz de dirigir la propia vida, que no es otra cosa que el buen uso de la voluntad, reconociendo esta peculiaridad a los otros: «Los que tienen este conocimiento y sentimiento de sí mismos se persuaden fácilmente de que todos los demás hombres también pueden tenerlos, porque en esto no hay nada que dependa de otro».[186] El buen uso de la voluntad está relacionado con el control y la regulación del deseo, que es lo que suscitan las pasiones. Y esa regulación del deseo tiene que ver con la virtud, que puede entenderse como la reguladora de las pasiones. De esta forma llegamos al núcleo de la moral cartesiana que se encuentra en el tema del libre albedrío, ya que, como dice en *Los principios*, «la principal perfección del hombre es tener un libre albedrío, lo cual le hace digno de alabanza o desprecio».[187]

Teoría cartesiana de la generosidad: de la búsqueda de la verdad al ejercicio del libre arbitrio

La teoría cartesiana de la generosidad nos introduce en el núcleo de su teoría de la moral, que Descartes plantea como una moral de la autonomía como se desprende claramente de estas palabras: «Sólo observo en nosotros una cosa que puede autorizar con razón a estimarnos: el uso de nuestro libre arbitrio y el dominio que tenemos sobre nuestras voluntades; pues sólo por las acciones que dependen de este libre arbitrio podemos ser alabados o censurados con razón».[188] El uso del libre arbitrio es el elemento que mejor muestra la íntima unión del cuerpo y el alma y la unidad del compuesto humano, así como la muestra de que el hombre es dueño de sí mismo, que es precisamente por lo que puede estimarse; y en esto es en lo que consiste la generosidad. Tenemos muchas razones para afirmar que el objetivo último de la filosofía de Descartes no es la contemplación (búsqueda de la verdad) sino la acción (dirección de la vida). Pueden citarse como ejemplo las palabras a la princesa Isabel en la carta de mayo de 1646: «[...] vale más tomar por norma la experiencia que la razón puesto que en contadas ocasiones podemos tratar con personas totalmente sensatas, tanto como de-

186 *Ibid.*, art. 154, pág. 526.
187 *Los principios de la filosofía*, 1995, pág. 42.
188 *Las pasiones del alma*, art. 152, pág. 526.

bieran serlo todos los hombres para que bastase pensar qué deberían hacer para saber qué es lo que harán».[189]

Jean-Marc Gabaude afirma que «el fin de Descartes es ante todo ético. Él quiere encontrar una vida que valga de manera cierta y gozar de la verdadera libertad, y este fin implica el conocimiento de la verdad. *El problema de la certeza en Descartes está ordenado al problema moral de la libertad y de la sabiduría*».[190] El verdadero tema de la filosofía de Descartes no es la ciencia, sino el conocimiento del hombre y la dirección de su propio destino por cada uno de los hombres, de manera que puede afirmarse que la concepción de la verdad en Descartes es la de una verdad que sintetiza la teoría y la práctica.

La interpretación del *cogito* que hemos expuesto con anterioridad se hace evidente en el tema de la libertad de nuestra voluntad, que como dice en el artículo 39 de la primera parte de *Los principios* «se conoce sin pruebas por la sola experiencia que nosotros tenemos»,[191] por la experiencia originaria que tenemos de él como actividad libre; dicha experiencia logra que la idea del *cogito* como pensamiento sea a su vez experiencia propia en cuanto que el *cogito* mismo es el primer acto de la voluntad, de manera que puede afirmarse que el punto de partida de la metafísica cartesiana es la del *cogito* entendido como acto de libertad.

El sujeto libre

Siguiendo la interpretación de Ferdinand Alquié puede hablarse de un itinerario de Descartes que iría de la ciencia, con su intento de construir una teoría objetiva tanto del mundo como del hombre, a la metafísica, con su famoso principio del sujeto pensante, para orientarse luego hacia una meditación sobre la finitud del hombre encarnado, con su teoría del sujeto apasionado, concluyendo finalmente en una teoría del sujeto libre: «A la libertad adaptada al bien y al ser se opone una potencia absoluta de elección que puede decir no al bien y al ser mismos; al hombre pensante y razonable se opone el hombre libre».[192] Éste, tal como lo entiende Descartes, goza de tres niveles diferentes de libertad. El nivel del libre arbitrio, que es

189 *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, pág. 628.

190 J. M. Gabaude, *Liberté et Raison. Philosophie reflexive de la volonté*, Toulouse, 1970, pág. 29.

191 *Los principios de la filosofía*, 1995, pág. 44.

192 F. Alquié, 1950, pág. 289.

la capacidad que tiene de elegir y que tiene que ver con su deseo de los objetos. El segundo nivel es el de la voluntad, que se caracteriza por el poder de orientarse hacia la luz del entendimiento y ser capaz de obrar gracias al conocimiento que le proporciona aquél con independencia de toda fuerza exterior; es en este nivel donde aparece la libertad como indiferencia. El tercer nivel es el de la libertad en sentido estricto, en el que puede hablarse de una dinámica del querer o voluntad de poder, en la que resalta «la potencia real y positiva de determinarse»: «Así, ya que usted no pone precisamente la libertad en la indiferencia, sino en una potencia real y positiva de determinarse, nuestras opiniones sólo difieren en las palabras, pues confieso que este poder está en la voluntad».[193] Esta teoría cartesiana de la libertad evoluciona desde las *Meditaciones*, en las que se centra en la libertad de la voluntad, pasando por *Los principios*, en los que destaca la idea de mérito, hasta llegar a la carta de Mesland de mayo de 1644, en la que habla de una «potencia de determinarse».

En la famosa polémica sobre la libertad en el contexto del siglo XVII, Descartes va más allá del tomismo y del molinismo por un lado, así como de la teoría de la libertad como indiferencia de los jesuitas, por otro, y sitúa su teoría de la libertad en un contexto más amplio que el de los teólogos y filósofos escolásticos.[194] Concibe la libertad como razón, de acuerdo con la noción de «voluntad de poder», según la cual el dinamismo de la voluntad destaca como la capacidad de creación.

En la interpretación heideggeriana de la modernidad hay una tradición, que no es la cartesiana, que ha hecho de la voluntad la esencia del ser, desplazando a un segundo plano el *cogito*, que sería algo derivado con respecto a la voluntad. En su lectura de Friedrich Schelling, Martin Heidegger lo expresa así: «En el ser interpretado como querer, el carácter de *subjectum* del ente viene a explicitarse en todos los puntos de vista. Si es cierto que en toda metafísica la entidad es *subjectum* (en el sentido griego y moderno), cuando el ser primordial deviene querer, el querer debe necesariamente representar al verdadero *subjectum*, y esto en la modalidad incondicionada de

[193] *Oeuvres de Descartes. Correspondance*, carta a Mesland del 2 de mayo de 1644, vol. IV, pág. 113.

[194] E. Gilson, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, París, Alcan, 1913. Esta interpretación de Gilson reduce el pensamiento de Descartes sobre la libertad a las polémicas teológicas del momento, cuando lo que hace Descartes es situar el tema de la libertad en un contexto completamente nuevo relacionado con una nueva antropología.

quererse».[195] Esta interpretación heideggeriana de Descartes reduce su filosofía a un planteamiento meramente metafísico y epistemológico, ignorando la dimensión que hace del sujeto libre, como estamos viendo, la esencia del hombre, al mismo tiempo que pasa a primer plano una antropología que ha ido configurándose desde el Renacimiento y que toma como eje la individualidad. El hombre se descubre como individuo en el mundo y en la historia y hace de su libertad la esencia de su ser en el mundo, y esto es lo que ocurre en la filosofía de Descartes.

La esencia de la antropología cartesiana es el sujeto libre entendido como sujeto de acciones: «Y como recibir diversas figuras no es propiamente una acción, sino una pasión de la cera, me parece que es también una pasión del alma la de recibir tal o cual idea y que sólo sus voluntades son acciones y que sus ideas son puestas en ella».[196] En este texto de su carta a Mesland, Descartes distingue claramente entre ideas (sujeto pensante), pasiones (sujeto sintiente) y acciones (sujeto libre), y estas últimas son las más propiamente suyas. En las acciones el sujeto es completamente libre y actúa autónomamente sin estar influido por ninguna realidad exterior a su propia voluntad, ya se trate de los objetos que desea, o de la certeza del saber que el entendimiento le proporciona. En las acciones es el propio sujeto el que se dirige a sí mismo de acuerdo con las razones, que, siguiendo a John R. Searle, podemos caracterizar como entidades factitivas,[197] es decir, como los motores que impulsan al sujeto agente.

Ideas, pasiones y acciones

Las ideas son pensamientos y pueden ser atribuidas a la sustancia pensante, las pasiones son afecciones y pueden ser atribuidas a la sustancia extensa, y las razones serían lo propio del compuesto, que es una unidad indisoluble de cuerpo y alma; unidad que no es una sustancia sino un vacío que es el que hace posible la libertad en sus tres niveles: como libre arbitrio, como indiferencia y como libertad propiamente dicha. Ese vacío es lo que Descartes denomina el ***unum quid***, que no es otro que el existente como sustento de todos los sujetos: pensante, sintiente

[195] M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tubinga, Max Niemeyer, 1971, pág. 211.

[196] *Oeuvres de Descartes. Correspondance*, carta a Mesland del 2 de mayo de 1644, vol. IV, pág. 113.

[197] J. R. Searle, *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío* [trad. de L. M. Valdés], Madrid, Círculo de Lectores, 2000, pág. 135.

y libre, de manera que el soy del «yo soy» es el fundamento último de la realidad humana, del hombre, que se enuncia como yo en el pensamiento, como extensión en la afección y como sí mismo en la libertad: «La prueba de la unión del alma y del cuerpo está ahí menos para dar razón de los funcionamientos finalizados que observo en ese ser que es llamado hombre, que para designar el ser-por-sí del sujeto como ser-por-sí del hombre».[198] La antropología de Descartes es, en definitiva, una antropología del sí mismo, cuyo núcleo es la libertad y cuya suprema sabiduría consiste en el uso correcto de esa libertad. Lo que quiere decir que tal como acaba configurándose al final de la evolución de su pensamiento es una antropología pragmática en el sentido que Kant da a esa expresión y que tiene que ver con el uso que el hombre hace de los poderes y de las capacidades de que está dotado. Esta antropología tiene como componente fundamental las razones, como distintas de las ideas y de las afecciones; las razones tienen que ver fundamentalmente con la realización de la propia vida, en la cual el hombre se experimenta como una unidad indisoluble de componentes dispares, cuya unidad no es ni de yuxtaposición, ni de subordinación de unos a otros, sino de articulación de las tendencias propias de cada uno de los componentes. Puede decirse que se trata de comunicar las distintas tendencias a fin de que resulte la acción adecuada en el momento oportuno, y para que esto sea posible es fundamental la firmeza de la decisión, que es lo correspondiente a la certeza de la verdad en el caso del conocimiento. Esta antropología cartesiana de la que estamos hablando cierra la evolución de su pensamiento, que se inició en el campo de la ciencia objetiva del mundo y del hombre, se continuó en la metafísica de las *Meditaciones* y se cierra con la aplicación de la sabiduría tanto al cuerpo (medicina) como al alma (moral): «Por Sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer, bien en relación con la conducta que debe adoptar en la vida, bien en relación con la conservación de la salud o con la invención de todas las artes».[199] De manera que la medicina y la moral no son dos saberes menores del sistema, sino esos saberes técnicos y pragmáticos que tienen como referente fundamental el compuesto humano, como Descartes da a entender en su metáfora del árbol de la ciencia, de la que se sirve en la carta prefacio a *Los principios*:

198 J. L. Nancy, 2007, pág. 130.
199 *Los principios de la filosofía*, 1995, págs. 7-8.

> De este modo, la totalidad de la filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la medicina, la mecánica y la moral, entendiendo por ésta la más alta y perfecta moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría.[200]

Y la más alta y perfecta moral, como acabamos de ver en el último texto, es además el último grado de la Sabiduría y la que cierra el sistema del saber humano, que ha sido el tema fundamental de la reflexión de Descartes en los distintos momentos de su filosofía, como hemos visto en esta presentación.

Verdad y moral

Llegados al final del desarrollo del pensamiento de Descartes podemos afirmar que en él se produce una clara convergencia entre el método y la moral, convergencia que puede situarse en la acción libre, cuyo núcleo es la decisión, como le recuerda Descartes a la princesa Isabel:

> A mi parecer, no se requieren sino dos cosas para hallarse siempre en disposición de juzgar atinadamente: es una el conocimiento de la verdad; y es la otra el hábito, que hace que recordemos y sigamos ese conocimiento cuantas veces lo exija la ocasión [...] ya que, efectivamente, no solemos errar por falta de conocimiento teórico de lo que debemos hacer, sino únicamente por falta de no practicar ese conocimiento, es decir, por no tener la firme costumbre de creer en él. (*Correspondencia con Isabel de Bohemia*, págs. 600-603.)

La acción libre es praxis, y ésta es una síntesis de conocimiento y decisión. El pensamiento no es cuestión de indiferencia y encadenamiento formal de reglas, sino encadenamiento de juicios en los que no nos es indiferente el contenido, y por eso se nos exige un esfuerzo espiritual:

> Mas se extrañarán quizás algunos de que, buscando aquí la manera de hacernos más aptos para deducir unas verdades de otras, omitamos todos los preceptos con los cuales piensan los dialécticos dirigir la razón huma-

[200] *Ibid.*, pág. 15.

> na, prescribiendo ciertas formas de raciocinar que concluyen tan necesariamente que la razón que confía en ellas, aunque no se tome el trabajo de considerar atenta y evidentemente la inferencia misma, pueda, sin embargo, a veces, concluir algo cierto en virtud de la forma. (*Reglas*, págs. 31-32.)

Seguir reglas no es meramente una cuestión formal, sino que supone un esfuerzo espiritual para mantener la atención por parte de la razón. Descartes sustituye la lógica del cálculo característica del método de los dialécticos, que tuvo su auge en el Renacimiento, por un «arte de pensar» que lleva consigo un compromiso moral que implica un acto de libertad. La intuición es un don que une la «mente pura y atenta»[201] y que la mente o espíritu libre se da a sí mismo gracias a un esfuerzo espiritual. La investigación de la verdad no es una cuestión meramente lógica, sino una buena acción.

[201] *Reglas*, pág. 9.

CRONOLOGÍA

1596 René Descartes nace en La Haye, en la Turena, Francia, de familia de juristas y comerciantes.

1606 Ingresa en el colegio jesuita de La Flèche para cursar estudios generales.

1612 Inicia, también en La Flèche, los cursos de Filosofía.

1614 Deja el colegio y cursa estudios de Derecho en la Universidad de Poitiers.

1616 Licenciatura en Derecho por Poitiers. Inicio de sus viajes por Francia.

1618 Viaja a Holanda y, en Breda, recibe instrucción militar en la Escuela de Guerra de Maurice de Nasseau, príncipe de Orange. Conoce a Beeckman, investigador de cuestiones físico-matemáticas. Fruto de su amistad con él escribe sus primeros ensayos: *Aquae comprimentis in vaso, Lapis in vacuo versus terrae centrum cadens* y *Compendium musicae*.

1619 Deja Holanda y se establece en Alemania. El 10 de noviembre experimenta unos sueños en los que explica metafóricamente su opción por la filosofía como vocación.

1620 Reanuda su viaje centroeuropeo por Polonia, Hungría y Austria, abandonando la milicia. Descubre la posible relación entre álgebra y geometría. Primer boceto de un tratado acerca de cómo guiar la mente: *Studium bonae mentis*.

1622 Regresa a París, donde frecuenta el círculo de intelectuales del padre Mersenne. Años de estudios sobre las curvas geométricas y sobre las leyes ópticas de reflexión y refracción.

1627 Escribe las *Regulae ad directionem ingenii*.

1628 Establece su residencia en Holanda, donde vivirá casi hasta su muerte; se traslada periódicamente de domicilio para evitar toda publicidad.

1633 Concluye el *Tratado del mundo*, donde expone los resultados de sus investigaciones y que, tras la condena de Galileo, decide no publicar.

1636 Bautismo de una hija de Descartes, fruto de una relación con una sirvienta, que morirá a los cinco años.

1637 Descartes publica el *Discurso del método*, seguido de la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*.

1641 Publicación latina de las *Meditaciones metafísicas (Meditationes de prima philosophia)*. Conflictos con Boetius, teólogo de la Universidad de Utrecht.

1643 Conoce a Isabel de Bohemia, la princesa lo nombra su director espiritual, ambos mantendrán a partir de entonces una interesante correspondencia sobre temas morales.

1644 Publicación latina de los *Principios filosóficos (Principia philosophiae)*, concebido como libro de texto escolar de la nueva ciencia y filosofía.

1647 Conflicto con la Universidad de Leyden. Entrevista en París con Pascal. Se le concede una renta anual de tres mil libras. Presenta al tesorero de Francia un proyecto para la creación de una institución pública para el desarrollo de las investigaciones científicas y técnicas.

1648 Entrevista con Burman en primavera; sus conclusiones son recogidas en el libro *Conversaciones con Burman*.

1649 Invitación de Cristina de Suecia a Descartes para trasladarse a la corte de Estocolmo. Publicación del *Tratado de las pasiones*.

1650 El 11 de febrero, René Descartes muere en Estocolmo, víctima de una neumonía.

GLOSARIO

ATRIBUTO *(attribut)*

Inseparable de la esencia. Como atributo principal constituye la naturaleza o esencia de la sustancia: tal es la extensión para el cuerpo y el pensamiento para el alma. El atributo principal es el que asegura la distinción real entre cuerpo y alma.

CAPACIDAD *(capax)*

Éste es otro de los términos cuyo significado cambia en la filosofía de Descartes. El significado del término latino *capax* es pasivo, y se trata de una capacidad entendida como recipiente. En la filosofía de Descartes, en paralelo con la teología de Suárez, el término capacidad evoluciona del significado de participación hacia el significado de dominación como consecuencia del ejercicio de un poder del que está dotado el individuo. Así, pues, el concepto de capacidad modifica su semántica y deja de ser entendido en términos de recepción y pasa a ser entendido como el ejercicio de un poder, teniendo como términos equivalentes el de potencia, dominio y facultad.

CERTEZA *(certitude)*

Término clave en la filosofía de Descartes, designa un acto de la mente que nos permite conocer la verdad sin posibilidad de duda, con total evidencia. En este último rasgo reside su peculiaridad y lo que diferencia a este término de lo que los escolásticos denominan certidumbre.

CONCEPTO *(conceptus)*

En la interpretación cartesiana este término designa la esencia de la idea, interpretada en el sentido matemático. Puede ser engendrado

por la mente, gracias a la capacidad generadora de ésta, mediante unas semillas depositadas en ella.

DISEÑO *(dessin)*
Se refiere al diseño interior de la mente, que es capaz de engendrar una idea propia que no es imitación o reflejo de la realidad, sino producción de la propia mente.

DUDA *(doute)*
El término, procedente del escepticismo antiguo, es utilizado por Descartes para establecer las verdades que la puedan resistir (indudables). En las *Meditaciones* la presenta como debida a motivos naturales (los sentidos) y como duda metafísica o hiperbólica que compromete todo tipo de saber, como se ve en la introducción de la hipótesis del genio maligno. El trabajo filosófico consiste en ir superando la duda hasta llegar al reconocimiento de la existencia de un Dios veraz, que no puede engañarnos y que por lo tanto pasa a ser el fundamento de todas las verdades.

EJEMPLO *(exemplum)*
Es un término de la retórica clásica en el cual se propone un modelo digno de imitar. De ahí que un elemento importante de los ejemplos sea la imitación.

ESPÍRITU *(esprit/mens)*
Término con el que Descartes sustituye el de alma, de larga tradición desde la filosofía antigua, y que designa un modo de ser específico. Es el acto primero o la forma principal del hombre gracias al cual pensamos. Lo que distingue al hombre en su modo de ser es el espíritu.

EVIDENCIA *(évidence)*
La evidencia es la propiedad característica de los conocimientos claros y distintos obtenidos por un acto de intuición o de deducción simple. La evidencia lleva consigo la resistencia a toda duda. De ahí que todo lo evidente es cierto, aunque esto no puede decirse de la certeza.

FÁBULA *(fabula)*
Descartes utiliza este término con el sentido de narración hipotética. En el vocabulario cartesiano es importante la contraposición entre fábula y verdad.

HIPÓTESIS *(hypothése)*
Literalmente significa algo puesto, y Descartes usa este término con el sentido de supuesto. Se trata de una ficción que nos abre el camino del conocimiento en el campo de la física: el conocimiento en la física no necesita llegar a la causa que produce los fenómenos, sino que le basta con imaginar una hipótesis que permita explicar esos fenómenos.

IDEA *(idée/idea)*
Descartes fue el primero en llamar idea a aquello sobre lo que se efectúa el trabajo de la mente. Pensar una cosa es tener una idea de esa cosa. Tenemos ideas de todo lo que se encuentra en nuestro entendimiento. Distingue tres tipos de ideas: adventicias, fácticas e innatas.

INGENIO *(ingenium)*
Este término pertenece a la conceptualidad propia de las *Reglas*, en las que Descartes entiende el ingenio como el espíritu con todas sus facultades (regla XII). En las *Conversaciones con Burman* precisa este significado afirmando que el espíritu se ocupa con «industria» de cultivarse a sí mismo y de resolver con orden las diversas cuestiones que se le plantean, dando a entender que está dotado de cualidades innatas, que son las que le permiten esa actividad.

INTENCIÓN *(intentio)*
Su sentido originario es el de tender hacia algo. En Descartes significa una «forma cognoscitiva» que nos permite tener algún tipo de conocimiento: el conocimiento objetivo.

INTUICIÓN *(intuition/intuitus)*
El término intuición (propuesto lexicográficamente como *intuitus* y no como *intuitio*) lo usa Descartes como una «primera acción de nuestra mente» capaz de engendrar el concepto como distinto e indudable, con anterioridad a lo que luego será la deducción como segunda operación de la mente. Significa la visión directa e inmediata de una realidad y se trata de un acto simple de la mente en el que se conoce a las naturalezas simples y sus relaciones inmediatas. En Descartes tiene tres propiedades esenciales: es un acto del pensamiento puro, es infalible y se aplica a los actos simples del pensamiento.

Este concepto cartesiano recibe su sentido de la tradición dialéctica, que lo desliga de otros ámbitos semánticos como el de la visión beatí-

fica, así como también del ámbito semántico de los sentidos. La intuición es una fuerza conocedora innata en la mente. Se trata de un acto de conocer simple, de una virtud de la mente en el sentido de fuerza, capaz de usar la razón para engendrar conceptos. Esa fuerza encuentra su asiento en el ingenio dotado de fuerzas o potencias entendidas como actividades y no en el sentido de la potencia del aristotelismo.

Relacionado con este término está el de sagacidad o perspicacia, entendida como la capacidad de desarrollar la intuición que hemos alcanzado en un primer momento. Este término lo explicita Descartes en la regla IX.

LUZ NATURAL *(lumière naturelle)*
Es una luz interna capaz de conocer las verdades eternas, así como de conocer una idea verdadera por medio de una evidencia interna. En el párrafo 30 de la primera parte de *Los principios*, Descartes dice que «no percibe jamás ningún objeto que no sea verdadero» y que conoce «clara y distintamente».

MENTE - BUENA MENTE *(bona mens)*
Descartes utiliza este término para designar lo que también llama espíritu, que puede entenderse como el agente intelectual que usa el entendimiento.

MÉTODO *(méthode)*
Entendido como método de invención, sirve para buscar y dirigir la verdad. Está regido por reglas para la dirección del espíritu o mente en su búsqueda de la verdad, que además lleva consigo un compromiso moral.

MODO *(mode/modus)*
Es una modificación del atributo fundamental de la sustancia, y en este sentido distingue entre los modos de la extensión y los modos del pensamiento.

MUNDO *(monde)*
En su acepción más general el mundo significa «la materia extensa que compone el universo». Descartes distingue entre mundo y naturaleza, que él entiende como la materia universal a partir de la cual puede hablarse del mundo como un universo particular en el que se cumplen las leyes de la naturaleza.

NATURALEZAS SIMPLES *(natures simples/naturae simplices)*
En las reglas VIII y XII llama naturalezas simples a los elementos fundamentales de nuestro conocimiento de las cosas: ellas son el objeto de la ciencia. Simples quiere decir que no pueden ser divididas. Son elementos intelectuales que el entendimiento descubre en la realidad. Otras expresiones similares son la de nociones simples, que aparece en *Los principios*, y la de nociones primitivas. En las *Pasiones* habla de seis pasiones primitivas (segunda parte, art. 49).

ORDEN *(ordo)*
Se trata de una disposición geométrica y numérica relacionada con el método de análisis y referida fundamentalmente al conocimiento. Hay un orden del ser y un orden del conocer, que son distintos.

RAZÓN *(raison/ratio)*
Descartes entiende este término como la potencia humana de distinguir lo verdadero de lo falso y obrar según tal percepción. En el término razón lo fundamental es el conocimiento de las consecuencias de tal percepción, lo que quiere decir que en ella lo importante es la relación del conocimiento con la práctica.

SENSACIÓN *(sensation/sensatio)*
En la historia de la terminología moderna uno de los conceptos que adquiere un nuevo significado es el de sensación, que deja de estar asociado al cuerpo tal como ocurría en la Antigüedad y la Edad Media y se asocia a la mente, entendida como una realidad independiente. Este término adquiere en Descartes un nuevo sentido relacionado con la mente como el espacio interior en el que nos aparecen representados tanto las cosas como nuestros estados. La expresión percepción representativa da un nuevo sentido al término sensación, y como consecuencia se lo da asimismo al término idea, que significa un objeto inmediatamente presente a la mente, que a su vez es considerada como la espectadora directa de tales objetos. De ahí que Descartes hable de tres tipos de ideas: innatas, hechas y adventicias. Habla asimismo de percepciones claras y distintas y no de intuición de esencias como los platónicos. Esto trae consigo también un tipo de subjetivismo que tiene que ver con el significado atribuido a la mente como la espectadora directa dentro de un espacio interior. Todo esto implica que el término pensar adquiera un nuevo significado relacionado con los contenidos de la mente, a los que Descartes va a denominar *cogitationes*.

Este nuevo sentido del término sensación es distinto de la interpretación mecánica que Descartes da también a este término al reducirlo a figura y despojarlo de todo sentimiento. En este caso tenemos que hablar de la idea de sensación, que se reduce a ser una figura sin ningún contenido sensible. El término figura es importante porque trae consigo que la percepción no se realiza siguiendo la línea de la representación (semejanza entre la cosa y la idea), sino siguiendo la línea de la desemejanza. Relacionada con el cuerpo, la sensación es una pura extensión que puede ser explicada mecánicamente (físicamente), como hace Descartes para mostrar que las pasiones no tienen por qué influir en el alma, y que ésta podría mantenerse como separada de ellas.

SUPOSICIÓN *(suppositio)*
Es un término fundamental de la lógica de los nominalistas asociado a una teoría semántica. Descartes usa este término en el sentido del ficcionalismo científico para referirse a hipótesis o «fabulaciones» del mundo. Nancy dice que la expresión cartesiana «el mundo es una fábula» es «la fórmula de la ciencia del mundo». Descartes no describe el mundo, sino que lo finge o ficciona. Este término puede entenderse por su diferencia en relación con lo que él llama cuadro.

SUSTANCIA *(substance)*
Descartes aplica este término a las cosas que existen sin necesidad de otra. Este concepto cartesiano implica un equívoco en la medida en que se aplica con distinto sentido a Dios y a las cosas creadas.

VERDAD *(vérité/veritas)*
La verdad es en relación al pensamiento. Dentro del campo de la verdad nos encontramos con las verdades eternas (*Los principios*, I, 49), que son las que tienen su sede en nuestro pensamiento. Se trata de una de esas nociones que son simples y naturalmente conocidas.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Oeuvres de Descartes, 12 vols. [ed. de Charles Adam y Paul Tannery], París, Vrin, 1964 y sigs. Texto en latín y en francés. Reedición: 1973-1978.

TRADUCCIONES

Compendio de música [trad. de P. Flores y C. Gallardo], Madrid, Tecnos, 1992.

Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas [trad. de M. T. Gallego Urrutia], Barcelona, Alba Editorial, 1990.

De Foetus [trad. de P. Pardos Pardos], Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1987.

Discurso del método [trad. de Manuel García Morente], Madrid, Espasa-Calpe, 1985.

Discurso del método [trad. de R. Frondizi], Madrid, Alianza, 1999.

Discurso del método. Dióptrica, meteoros y geometría [trad. de G. Quintás Alonso], Madrid, Alfaguara, 1981.

Discurso del método. Meditaciones metafísicas [trad. de M. García Morente], Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

El Mundo: Tratado de la luz [trad. de S. Turrió], Barcelona, Anthropos, 1989.

«Explicación de la mente humana o del alma racional» [trad. de G. Quintás Alonso], *Teorema* (1981) Valencia.

Las pasiones del alma [trad. de F. Fernández Buey], Barcelona, Península, 1972.

Las pasiones del alma [trad. de J. A. Martínez Martínez], Madrid, Tecnos, 2006.

Los principios de la filosofía [trad. de G. Quintás], Madrid, Alianza, 1995.
Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas [trad. de J. A. Díaz], Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1977.
Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas [trad. de V. García Peña], Madrid, Alfaguara, 1977.
Meditaciones metafísicas y otros textos [trad. de E. López y M. Graña], Madrid, Gredos, 1987.
Reglas para la dirección del espíritu [trad. de J. M. Navarro], Madrid, Alianza Editorial, 1984.
Reglas para la dirección del espíritu [trad. de Luis Villoro], México, UNAM, 1959.
Tratado del hombre [trad. de G. Quintás Alonso], Madrid, Editora Nacional, 1980.
Tratado del hombre [trad. de Ana Gómez Rabal], Barcelona, Andreu, Grupo Roche, cop., 1994, edición facsímil latín castellano que reproduce la edición de Amsterdam de 1686 y de París de 1664.

OBRAS SOBRE DESCARTES

ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París, PUF, 1950.
AYUSO DÍEZ, J. M., *La fortaleza del ego. Construcción y cimientos de la moral cartesiana*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2003.
CLARKE, D. M., *La filosofía de la ciencia en Descartes* [trad. de E. Rada], Madrid, Alianza Editorial, 1986.
DAMASIO, A. R., *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica, 2001.
GARCÍA HERNÁNDEZ, B., *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano*, Madrid, Tecnos, 1997.
GARIN, E., *Descartes* [trad. de J. Martínez], Barcelona, Crítica, 1989.
GRAYLING, A. C., *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época* [trad. de A. Lastra], Valencia, Pre-Textos, 2007.
HAMELIN, O., *El sistema de Descartes* [trad. de A. Haydée], Buenos Aires, Losada, 1949.
JASPERS, K., *Descartes y la filosofía*, Buenos Aires, Leviatán, 1948.
JURADO BAENA, M., *El racionalismo de Descartes*, San Vicente del Raspeig (Alicante), Editorial Club Universitario, 1997.
MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. A., *Razón y método en Descartes*, Madrid, Universidad Complutense, 1984.

NANCY, J. L., *Ego sum* [trad. de J. C. Moreno], Barcelona, Anthropos, 2007.

NICOLÁS, J. A., M. J. FRAPOLI, *Evaluando la modernidad: el legado cartesiano en el pensamiento actual*, Albolote (Granada), Comares, 2001.

OLIVO, G., *Descartes et l'essence de la vérité*, París, PUF, 2005.

RÁBADE ROMEO, S., *Descartes y la gnoseología moderna*, Madrid, G. del Toro, 1971.

RODIS-LEWIS, G., *Descartes y el racionalismo*, Barcelona, Oikos-Tau, 1971.

____, *L'oeuvre de Descartes*, 2 vols., París, Vrin, 1971.

____, *Descartes. Biografía* [trad. de I. Sancho], Barcelona, Península, 1996.

SHEA, W., *La magia de los números y el movimiento. La carrera científica de Descartes* [trad. de J. Campos Gómez], Madrid, Alianza Editorial, 1993.

VILLORO, L., *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, FCE, 1965.

WATSON, R., *Descartes. El filósofo de la luz* [trad. de C. Gardini], Barcelona, Vergara, 2003.

WILLIAMS, B., *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra, 1996.

REGLAS PARA LA DIRECCIÓN DEL ESPÍRITU

Traducción y notas de

LUIS VILLORO

NOTA DE TRADUCCIÓN

Para la presente traducción se sigue el texto en francés (la copia de Tschirnhaus) hasta su término; donde falta, se utiliza la versión latina. Se toma como base la edición crítica de Adam y Tannery (AT), *Oeuvres*, 12 vols., París, Le Cerf, 1896-1910.

REGLA I

El fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu,[1] *para formular juicios firmes y verdaderos acerca de todas las cosas que se le presentan*

Es costumbre de los hombres, siempre que descubren alguna semejanza entre dos cosas, atribuir a ambas, aun en aquello en que son diversas, lo que de una de ellas hallaron ser verdad. Así, comparando en mal hora las ciencias, que consisten totalmente en un conocimiento del espíritu, con las artes, que requieren algún ejercicio y disposición habitual del cuerpo, y viendo que no pueden ser aprendidas a la vez todas las artes por un mismo hombre, sino que más fácilmente llega a ser excelente artista aquel que ejerce exclusivamente una, porque las mismas manos no pueden adaptarse a cultivar los campos y a tañer la cítara, o a varios oficios del mismo modo diferentes, con tanta facilidad como a uno solo de ellos, creyeron también lo mismo de las ciencias, y distinguiendo unas de otras según la diversidad de sus objetos, pensaron que debía ser cultivada cada una separadamente, prescindiendo de todas las demás. En lo cual, ciertamente, se engañaron. Pues no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y que no toma de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de cosas que ilumina, no hace falta cohibir los espíritus con limitación alguna, puesto que el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra (como el ejercicio de un arte

[1] En latín: *ingenium.* Esta palabra tiene un sentido especial en Descartes, que siempre la traduce al francés por *esprit.* Las palabras castellanas «ingenio» y «espíritu» no corresponden exactamente a sus respectivas latina y francesa. Después de comparar varios pasajes, nos hemos decidido por el término «espíritu», por creer que refleja mejor el pensamiento del autor, el cual, como puede verse en la regla XII, se refiere a aquella fuerza o potencia general cognoscitiva o pensante del hombre, en cuanto abarca tanto el entendimiento puro como la imaginación, la memoria y los sentidos.

nos impide el cultivo de otro), sino más bien nos ayuda. Y, en verdad, me parece asombroso que muchos investiguen con toda diligencia las costumbres de los hombres, las virtudes de las plantas, el movimiento de los astros, las transformaciones de los metales y otros objetos de estudios semejantes y, en cambio, casi nadie se preocupa del buen sentido, o sea, de esa universal sabiduría, cuando precisamente todas las otras cosas se deben apreciar no tanto por sí mismas cuanto porque en algo a ella contribuyen. Y por tanto, no sin razón proponemos esta regla como la primera de todas, porque nada nos desvía más del recto camino de la investigación de la verdad que el de orientar los estudios, no a este fin general, sino a otros particulares. Y no hablo ya de fines perversos y condenables, como son la gloria vana y el torpe lucro, pues es evidente que a éstos conducen deslumbrantes sofismas y ardides propios de espíritus vulgares por un camino mucho más corto que el que pudiera seguir el sólido conocimiento de la verdad. Sino que me refiero aun a los honestos y dignos de alabanza, ya que muchas veces nos engañan éstos de un modo más sutil: como cuando cultivamos las ciencias por la utilidad que reportan para la comodidad de la vida, o por aquel placer que se encuentra en la contemplación de la verdad y que casi es la única felicidad pura de esta vida, no turbada por sinsabor alguno. Desde luego, podemos esperar de las ciencias estos legítimos frutos; pero si pensamos en ellos mientras se estudia, hacen con frecuencia que omitamos muchas cosas que son necesarias para el conocimiento de otras, ya porque a primera vista parecen poco útiles, o ya poco interesantes (curiosas). Y se ha de estar convencido que, de tal modo las ciencias están todas enlazadas entre sí, que es mucho más fácil aprender todas juntas a la vez, que separar una de las otras. Si alguno, pues, quiere seriamente investigar la verdad de las cosas, no debe optar por alguna ciencia particular, pues todas tienen trabazón entre sí y mutua dependencia, sino que piense sólo en aumentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que, en cada una de las circunstancias de la vida, el entendimiento muestre a la voluntad qué es lo que debe elegir;[2] y bien pronto se maravillará de haber hecho adelantos

[2] No es que el autor quiera señalar una finalidad exclusivamente pragmática al entendimiento, sino que más bien alude a su conocida teoría de que el juicio, aun especulativo, es un acto de la voluntad; la cual sabrá inclinarse sin titubeos a una u otra parte, si el entendimiento está suficientemente desarrollado para proponer las cosas con claridad y distinción.

mucho mayores que los que se especializan, y de haber alcanzado, no sólo todo aquello que los demás pretenden, sino también resultados más excelentes de lo que puedan esperar.

REGLA II

Conviene ocuparse sólo de aquellos objetos, cuyo conocimiento cierto e indudable, nuestra mente parece capaz de alcanzar

Toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente; y el que duda de muchas cosas no es más docto que el que jamás pensó en ellas, sino que aún me parece más indocto que éste, si de alguna de ellas llegó a concebir falsa opinión; y, por tanto, es mejor no estudiar nunca que ocuparse acerca de objetos hasta tal punto difíciles que, no pudiendo distinguir los verdaderos de los falsos, nos veamos obligados a admitir los dudosos por ciertos, ya que en ellos no hay tanta esperanza de aumentar la doctrina como peligro de disminuirla. De modo que, por la presente regla, rechazamos todos los conocimientos tan sólo probables y establecemos que no se debe dar asentimiento sino a los perfectamente conocidos y respecto de los cuales no cabe dudar. Y aunque los hombres de letras se persuadan quizá de que tales conocimientos son muy pocos, porque desdeñaron, por una mala condición común entre los mortales, reflexionar en ellos, por muy fáciles y obvios a cada cual, les advierto, no obstante, que son muchos más de lo que creen, y que bastan para demostrar con certeza innumerables proposiciones, sobre las cuales hasta ahora no pudieron hablar sino con cierta probabilidad. Y habiendo creído que era indigno de un hombre de letras confesar que ignoraba alguna cosa, acostumbraron de tal modo a adornar sus falsas razones, que acabaron después por convencerse a sí mismos, y luego ya por hacerlas pasar por verdaderas.

Pero si observamos bien esta regla, muy pocas cosas se nos presentarán cuyo estudio podamos emprender. Pues apenas hay en las ciencias cuestión alguna, respecto de la cual no hayan disentido muchas veces entre sí los hombres de talento. Ahora bien, siempre que dos de ellos dan juicios opuestos sobre el mismo asunto, es claro que, por lo menos uno de ellos, se equivoca; y aun ninguno, en verdad, parece poseer ciencia, pues si las razones del uno fuesen ciertas y evidentes, las podría proponer al otro de modo que al fin llegase a convencer también su entendimiento. Vemos, pues, que no po-

demos adquirir ciencia perfecta de todo aquello que sólo da pie a opiniones probables, porque no podemos, sin presunción, esperar de nosotros mismos más de lo que los otros consiguieron; de suerte que, si calculamos bien, sólo quedan entre las ciencias ya descubiertas, la aritmética y la geometría, a las cuales nos reduce la observación de esta regla.

Y no condenamos por eso aquella manera de filosofar que se ha seguido hasta ahora, ni aquellas como máquinas de guerra de silogismos probables de la escolástica, tan aptas para las disputas; puesto que ejercitan y fomentan, por medio de cierta emulación, el ingenio de los jóvenes, que es mucho mejor informar con tales opiniones, aunque parezcan inciertas, ya que son discutidas entre los sabios, que abandonarlo libremente a su propio impulso. Pues tal vez, sin guía, caerían en precipicios; pero, mientras se atengan a seguir las huellas de sus preceptores, aunque se aparten alguna vez de la verdad, emprenderán, sin embargo, un camino más seguro, por lo menos en el sentido de que ha sido ya tanteado por otros más prudentes. Y yo mismo me alegro de haber sido formado así, en otro tiempo, en las escuelas; pero ahora que me veo libre de aquella obligación que me sujetaba a las palabras del maestro, y que, por haber llegado a una edad suficientemente madura, he sustraído mi mano a la férula, si quiero seriamente imponerme a mí mismo reglas, con cuyo auxilio pueda subir hasta la cumbre del conocimiento humano, ha de ocupar, desde luego, un primer lugar aquella que advierte que no me deje llevar de la indolencia, como hacen muchos, que desdeñan todo lo que es fácil y no se ocupan sino de las cosas difíciles, acerca de las cuales amontonan ingeniosamente conjeturas, en verdad sutilísimas, y razones muy probables, mas después de muchos trabajos advierten tarde, por fin, que han aumentado sólo la muchedumbre de las dudas, pero que ninguna ciencia han adquirido.

Ahora, pues, ya que hemos dicho poco antes que entre las disciplinas conocidas sólo la aritmética y la geometría están puras de todo vicio de falsedad o incertidumbre, para exponer con más cuidado la razón de esto, se debe notar que podemos llegar al conocimiento de las cosas por dos caminos, a saber: por la experiencia o por la deducción. Se debe notar, además, que las experiencias de las cosas son falaces con frecuencia, pero la deducción, o sea, la simple inferencia de una cosa de otra, puede, sin duda, ser omitida si no es vista, pero nunca ser hecha mal aun por el entendimiento menos razonable. Y para conseguir esto, me parece que aprovechan poco aquellos vínculos con que los dialécticos pretenden

gobernar la razón humana, si bien no niego que puedan servir muy bien para otros casos. En efecto, todo error en que pueden caer los hombres (no digo las bestias) no proviene jamás de una mala inferencia, sino sólo de que se dan por supuestas ciertas experiencias poco comprendidas, o porque se establecen juicios a la ligera y sin fundamento.

De lo cual se colige evidentemente por qué la aritmética y la geometría son mucho más ciertas que las demás disciplinas, a saber: porque sólo ellas versan acerca de un objeto tan puro y simple que no hace falta admitir absolutamente nada que la experiencia haya hecho incierto, sino que consisten totalmente en un conjunto de consecuencias que son deducidas por razonamiento. Son, pues, las más fáciles y claras de todas, y tienen un objeto como el que buscamos, puesto que en ellas, si no es por inadvertencia, parece que el hombre apenas pueda cometer error. Mas, por eso, no debe extrañar que espontáneamente muchos espíritus se dediquen más bien a otras artes y a la filosofía, pues esto sucede porque cada uno se puede permitir más confiadamente la pretensión de adivinar en una cosa oscura que en una evidente, y es mucho más fácil hacer algunas conjeturas sobre cualquier cuestión, que llegar en una sola, aunque fácil, a la verdad misma.

Mas de todo esto se ha de concluir, no que sólo se debe aprender aritmética y geometría, sino únicamente que los que buscan el recto camino de la verdad, no deben ocuparse de ningún objeto acerca del cual no puedan tener una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas.

REGLA III

Acerca de los objetos propuestos se debe investigar, no lo que otros hayan pensado o nosotros mismos sospechemos, sino lo que podamos intuir con claridad y evidencia o deducir con certeza, pues no se adquiere la ciencia de otro modo

Se deben leer los libros de los antiguos, porque es un inmenso beneficio poder utilizar el trabajo de tantos hombres, ya para conocer lo bueno que en otro tiempo ha sido descubierto, ya también para saber lo que queda ulteriormente por descubrir en todas las ciencias. Sin embargo, es muy de temer que tal vez algunos errores, contraídos de su lectura demasiado asidua, se nos peguen fuertemente a pesar de nuestros esfuerzos y precauciones. Porque los autores suelen ser de tal

índole, que cuantas veces, por una credulidad desprevenida, han caído en una de las partes de alguna opinión controvertida, se esfuerzan siempre por llevarnos a la misma conclusión por medio de sutilísimos argumentos, y, por el contrario, cuantas veces tuvieron la suerte de descubrir alguna cosa cierta y evidente, nunca la presentan sino envuelta en ambages y rodeos, tal vez temerosos de que disminuya la dignidad de la invención con la sencillez de las razones, o quién sabe si porque se sienten recelosos de descubrirnos la verdad.

Mas aunque todos ellos fuesen sinceros y francos y no nos propusiesen jamás cosas dudosas por verdaderas, sino que expusieran todo de buena fe, siempre, sin embargo, estaríamos inciertos sin saber a quién creer, puesto que apenas hay algo dicho por uno, cuyo opuesto no sea afirmado por otro. Y de nada serviría contar los votos para seguir la opinión que tuviera más partidarios entre los autores; porque si se trata de una cuestión difícil, es más creíble que su verdad haya podido ser descubierta por pocos que por muchos. Pero aun en el caso de que todos estuviesen acordes entre sí, no por eso sería suficiente su doctrina, ya que nunca, por ejemplo, llegaríamos a ser matemáticos, aunque supiéramos de memoria las demostraciones de todos los otros, a no ser que tuviéramos también aptitud de ingenio para resolver cualquier género de problemas; ni llegaremos a ser filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, si no podemos dar un juicio firme acerca de las cuestiones propuestas, pues, en ese caso, parecería que hemos aprendido, no ciencias, sino historias.

Se nos advierte, además, que no debemos mezclar jamás absolutamente ninguna conjetura en nuestros juicios sobre la verdad de las cosas. Advertencia que no es de poca importancia, porque la verdadera razón de que nada se encuentre en la filosofía corriente, tan evidente y cierto, que no pueda ser puesto en controversia, es, en primer lugar, que los hombres de estudio, no contentos con conocer las cosas claras y ciertas, se atrevieron también a afirmar las oscuras y desconocidas, a las cuales sólo llegaban por conjeturas probables; y luego, prestándoles ellos mismos, poco a poco, una fe plena, y confundiéndolas indistintamente con las verdaderas y evidentes, acabaron por no poder concluir nada que no pareciera depender de alguna proposición de esa índole, y que, por tanto, no fuese incierto.

Pero para no caer desde ahora en el mismo error, vamos a enumerar aquí todos los actos de nuestro entendimiento por medio de los cuales podemos llegar al conocimiento de las cosas, sin temor alguno de errar; no admitamos más que dos, a saber: la *intuición* y la *deducción*.

Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción, la cual, sin embargo, tampoco puede ser mal hecha por el hombre, según notamos más arriba. Así, cada cual puede intuir con el espíritu, que existe, que piensa, que el triángulo está determinado por tres líneas solamente; la esfera, por una sola superficie y otras cosas semejantes, que son mucho más numerosas de lo que creen muchos, porque desdeñan parar mientes en cosas tan fáciles.

Por lo demás, para que algunos no se extrañen del nuevo uso de la palabra *intuición* y de otras que en adelante me veré obligado a apartar del significado corriente, advierto aquí, de un modo general, que yo no me preocupo del sentido en que esas expresiones han sido empleadas en estos últimos tiempos en las escuelas, porque sería muy difícil usar de los mismos nombres teniendo ideas completamente diversas, sino que sólo me atengo a lo que significa cada palabra en latín, a fin de que cuando falten vocablos propios, tome, para darles el sentido que pretendo, los que más a propósito me parezcan.

Ahora bien, esta certeza y evidencia de la intuición se requiere, no sólo para las enunciaciones, sino también para cualquier clase de razonamiento. Así, por ejemplo, dada esta consecuencia: 2 y 2 hacen lo mismo que 3 y 1, no sólo es preciso intuir que 2 y 2 hacen 4 y que 3 y 1 hacen también 4, sino, además, que de estas dos proposiciones se sigue necesariamente aquella tercera.

De aquí puede surgir ya la duda de por qué además de la *intuición* hemos añadido aquí otro modo de conocer que tiene lugar por *deducción*; por lo cual entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza. Mas hube de proceder así porque muchas cosas se conocen con tal que sean deducidas de principios verdaderos y conocidos por un movimiento continuo y no interrumpido del pensamiento que tiene una intuición clara de cada cosa. No de otro modo conocemos que el último eslabón de una cadena está en conexión con el primero, aunque no podamos contemplar con un mismo golpe de vista todos los eslabones intermedios, de los que depende aquella conexión, con tal que los hayamos recorrido sucesivamente y nos acordemos que, desde el primero hasta el último, cada uno está unido a su inmediato.

Aquí, pues, distinguimos la intuición de la mente de la deducción cierta en que en ésta se concibe cierto movimiento o sucesión, pero no en aquélla, y, además, porque para la deducción no es necesaria la evidencia presente, como para la intuición, sino más bien recibe en cierto modo, de la memoria, su certidumbre. De donde resulta que puede decirse que aquellas proposiciones que se siguen inmediatamente de los primeros principios, bajo distinta consideración, pueden ser conocidas ya por intuición, ya por deducción; pero los primeros principios mismos sólo por intuición, y, por el contrario, las conclusiones remotas por deducción únicamente.

Y éstos son los dos caminos más seguros para la ciencia; y no deben admitirse más por parte de la mente, sino que todos los demás se deben rechazar como sospechosos y expuestos a error; lo cual no impide, sin embargo, que creamos como más ciertas que todo conocimiento las cosas que han sido reveladas por Dios, puesto que la fe en ellas, por referirse a cosas oscuras, no es acto del entendimiento, sino de la voluntad; y si algún fundamento tiene en el entendimiento, éste puede y debe ser descubierto ante todo por uno de los dos caminos ya dichos, como tal vez algún día lo demostraré más ampliamente.

REGLA IV

El método es necesario para la investigación de la verdad

Están poseídos los mortales de una tan ciega curiosidad, que muchas veces conducen su espíritu por caminos desconocidos, sin motivo alguno de esperanza, sino sólo por probar si tal vez se encuentra allí lo que buscan, a semejanza de quien ardiera en ansia tan necia de encontrar un tesoro, que anduviera sin cesar por los caminos tratando de encontrar alguno que algún caminante pudiera haber perdido. Así estudian casi todos los químicos, muchos geómetras y no pocos filósofos; y no niego, ciertamente, que alguna vez vayan errantes con tal suerte, que encuentren alguna verdad; pero entonces no los tengo por más hábiles, sino sólo por más afortunados. Es por lo tanto mucho más satisfactorio no pensar jamás en buscar la verdad de alguna cosa, que buscarla sin método, pues es segurísimo que esos estudios desordenados y esas meditaciones oscuras enturbian la luz natural y ciegan el ingenio; y los que de tal modo acostumbran a andar en las tinieblas, debilitan tanto la agudeza de la vista que después no pueden soportar

la plena luz; lo cual también confirma la experiencia, pues vemos muchísimas veces que aquellos que nunca se dedicaron al estudio de las letras juzgan con mayor solidez y claridad sobre las cosas obvias que los que siempre frecuentaron las escuelas. Ahora bien, entiendo por método, reglas ciertas y fáciles gracias a las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca lo falso por verdadero y llegará, sin gastar inútilmente esfuerzo alguno de la mente, sino siempre aumentando gradualmente la ciencia, al verdadero conocimiento de todo aquello de que sea capaz.

Y conviene notar aquí estos dos puntos: no tomar nunca lo falso por verdadero, y llegar al conocimiento de todas las cosas. Porque el que ignoremos algo de todo lo que somos capaces de saber, sólo sucede, o porque nunca advertimos camino alguno que nos condujera a tal conocimiento, o porque caímos en el error contrario. Mas si el método explica rectamente cómo se debe usar la intuición de la mente para no caer en el error contrario a la verdad, y cómo deben ser hechas las deducciones para llegar al conocimiento de todas las cosas, nada más se requiere, a mi parecer, para que sea completo, puesto que no puede obtenerse ciencia alguna, como ya se dijo, si no es por intuición o deducción. Y no puede extenderse el método hasta enseñar cómo se deben unificar esas mismas operaciones, porque son las más sencillas y primeras, de suerte que, si nuestro entendimiento no pudiera usar de ellas ya antes, no podría comprender ningún precepto, por fácil que fuese, del método mismo. Y por lo que toca a las otras operaciones de la mente que la dialéctica pretende dirigir con la ayuda de estas primeras, son aquí inútiles, o mejor, deben ser contadas entre los obstáculos, porque nada puede añadirse a la pura luz de la razón, que en algún modo no la oscurezca.

Siendo, pues, tan grande la utilidad de este método que sin él el dedicarse al estudio de las ciencias parece que haya de ser perjudicial más bien que provechoso, fácilmente me persuado que ya antes ha sido de algún modo entrevisto, aunque tal vez sin otro guía que la naturaleza, por los mayores ingenios. Tiene, en efecto, la mente humana no sé qué cosa divina, en la cual de tal modo han sido arrojadas las primeras semillas de pensamientos útiles, que muchas veces, aun desdeñadas y ahogadas por estudios que se le oponen, producen espontáneo fruto. Lo cual se experimenta en la aritmética y en la geometría, las más fáciles de las ciencias; pues vislumbramos suficientemente que los antiguos geómetras utilizaron cierta especie de análisis que extendían a la resolución de todos los problemas, si bien tuvieron

recelo en comunicarlo a la posteridad. Y ahora empieza a florecer un género de aritmética, que llaman álgebra, para conseguir respecto de los números lo que los antiguos hacían respecto de las figuras. Y estas dos ciencias no son otra cosa que fruto espontáneo de los principios ingénitos de este método; y no me admiro que este fruto se haya desarrollado más felizmente en relación con los objetos completamente simples de estas disciplinas que en las otras, en donde mayores impedimentos suelen ahogarlo; pero donde, no obstante, con tal que sea cultivado con gran cuidado, también sin duda podrá llegar a perfecta madurez.

Esto es lo que principalmente me he propuesto hacer en el presente tratado; y no tendría en mucho estas reglas, si sólo valieran para resolver vanos problemas en los que ociosos calculadores y geómetras acostumbraron a entretenerse; pues entonces creería que no he conseguido otra cosa que el haberme ocupado quizás en bagatelas con más sutileza que los otros. Y aunque he de hablar muchas veces aquí de figuras y de números, porque de ninguna otra disciplina pueden sacarse ejemplos tan evidentes y ciertos, sin embargo el que atentamente considere mi pensamiento fácilmente advertirá que de nada pienso menos aquí que de la matemática corriente, sino que expongo otra disciplina, de la cual aquéllas son más bien envoltura que partes. Pues ésta debe contener los primeros rudimentos de la razón humana y desarrollarse hasta obtener verdades de cualquier asunto que sea; y, para hablar con libertad, estoy persuadido de que es más importante que cualquier otro conocimiento que hayamos recibido de los hombres, como fuente que es de todos los demás. Y dije envoltura, no porque quiera con ella cubrir esta doctrina y ocultarla, para alejar al vulgo, sino más bien para revestirla y adornarla de suerte que pueda estar más al alcance del ingenio humano.

Cuando por primera vez me dediqué al estudio de las matemáticas, leí desde luego la mayor parte de las cosas que suelen enseñarse por sus autores, pero cultivé principalmente la aritmética y la geometría, porque eran consideradas como las más sencillas y como camino para las otras. Pero no caían por entonces en mis manos autores que me satisficieran plenamente en ninguna de las dos; porque es verdad que leía en ellos muchas cosas respecto de los números que yo comprobaba que eran verdaderas, por cálculos hechos después; y por lo que toca a las figuras, presentaban, por decirlo así, ante los mismos ojos muchas verdades, que sacaban necesariamente de ciertos principios; pero me parecía que no hacían ver suficientemente al espíritu

por qué tales cosas eran así y cómo se hacía su descubrimiento; y por esta razón no me extrañaba de que la mayor parte, aun entre los hombres de talento y de saber, desdeñasen como pueriles y vanas estas disciplinas, apenas probadas, o por el contrario, se asustasen de aprenderlas, en los mismos comienzos, por muy difíciles e intrincadas. Porque, en verdad, nada hay tan vano como ocuparse de números vacíos y de figuras imaginarias de tal modo que parezca que queremos reposar en el conocimiento de tales bagatelas y consagrarnos a este género de demostraciones superficiales, que más veces se encuentran por casualidad que por arte, y que pertenecen más a los ojos y a la imaginación que al entendimiento, hasta el punto de que perdemos en cierto modo la costumbre de utilizar la razón misma. Y al mismo tiempo, nada hay tan intrincado como extraer con tal procedimiento las nuevas dificultades que hay envueltas en la confusión de los números. Mas como después pensara en la razón que había para que en otro tiempo los primeros filósofos no admitieran al estudio de la sabiduría a nadie que no supiese matemáticas, como si esta disciplina pareciese la más fácil y necesaria de todas para educar y preparar los espíritus a comprender otras ciencias más altas, sospeché que ellos conocieron una matemática muy diferente de la matemática vulgar de nuestro tiempo; no quiere decir esto que piense que la conocieron a la perfección, pues sus alborozos exagerados y los sacrificios que hacían por ligeros inventos[3] demuestran claramente lo retrasados que estaban. Y no me hacen cambiar de opinión algunas máquinas inventadas por ellos, que son celebradas por los historiadores; pues por muy sencillas que fuesen pudieron fácilmente ser elevadas al rango de portentos por el vulgo ignaro y milagrero. Pero estoy persuadido que las primeras semillas de la verdad, depositadas por la naturaleza en el espíritu humano, y que ahogamos en nosotros leyendo y oyendo cada día tantos y tan diversos errores, tuvo tanta fuerza en esa ruda y sencilla antigüedad, que por la misma luz de la mente que les hacía ver que debe preferirse la virtud al placer, lo honesto a lo útil, si bien ignoraban por qué esto era así, también llegaron a tener verdaderas ideas de la filosofía y de las matemáticas, aunque no pudiesen todavía conseguir perfectamente dichas ciencias. Y me parece, en verdad, que vestigios de esta verdadera matemática se ven todavía en Pappus y Diophanto; los cuales vivieron, si no en los primeros tiempos, al menos muchos siglos

[3] Alude al sacrificio que mandó ofrecer Pitágoras, en acción de gracias por haber descubierto el famoso teorema que lleva su nombre.

antes de ahora. Y me inclino a creer que después los escritores mismos la han suprimido por cierta astucia perniciosa; pues así como es cierto que lo han hecho muchos artífices respecto de sus inventos, así ellos temieron quizá que, siendo tan fácil y sencilla, se envileciese después de divulgada; y para que les admirásemos, prefirieron presentarnos en su lugar, como productos de su método, algunas verdades estériles deducidas con sutileza, a enseñarnos el método mismo que hubiera hecho desaparecer por completo la admiración. Ha habido, finalmente, algunos hombres de gran talento que se han esforzado en este siglo por resucitarla; pues ese método que, con nombre extranjero, llaman *álgebra*, no es otra cosa al parecer, con tal que pueda desembarazarse de las múltiples cifras e inexplicables figuras, de que está recargada a fin de que no le falte ya aquella claridad y facilidad suma que suponemos debe haber en la verdadera matemática. Y habiéndome llevado estos pensamientos del estudio particular de la aritmética y la geometría a una investigación general de la matemática, indagué, en primer lugar, qué entienden todos precisamente por ese nombre, y por qué no sólo las ya nombradas, sino también la astronomía, la música, la óptica, la mecánica y otras muchas se llaman partes de la matemática. Pues aquí no basta atender a la etimología de la palabra, ya que como el término *matemática* significa solamente disciplina, las otras ciencias no tendrían menos derecho que la geometría a ser llamadas matemáticas. Pero vemos que no hay nadie, con tal que haya pisado los umbrales de las escuelas, que no distinga fácilmente entre las cosas que se le presentan, qué es lo que pertenece a la matemática y qué a otras disciplinas. Y si se piensa en esto más detenidamente, se nota al fin que sólo aquellas cosas en que se estudia el orden y la medida se refieren a la matemática, no importando que tal medida se haya de buscar en números, figuras, astros, sonidos o cualquier otro objeto; y por lo tanto, que debe haber una ciencia general, que explique todo aquello que puede preguntarse acerca del orden y la medida no adscrito a ninguna materia especial, y que esa ciencia, no con vocablo caprichosamente adoptado, sino antiguo y aceptado por el uso, es llamada matemática universal, porque en ella se contiene todo aquello por lo que otras ciencias se llaman partes de la matemática. Pero cuánto aventaje ésta en utilidad y facilidad a las otras que de ella dependen queda manifiesto, porque se extiende a todas las cosas a que se extienden aquéllas y además a otras muchas, y si contiene algunas dificultades, también aquéllas las tienen, y tienen además otras procedentes de los objetos particulares, de que ésta carece. Mas ahora, conociendo todos su nom-

bre y sabiendo, aun sin una atención especial, de qué trata, ¿cómo se explica que la mayor parte se dedique laboriosamente a la investigación de las otras disciplinas que de ella dependen y en cambio nadie se preocupe de aprenderla a ella misma? Me admiraría en verdad si no supiera que es considerada por todo el mundo como facilísima, y si no hubiera advertido hace tiempo que el espíritu humano, dejado a un lado lo que espera conseguir fácilmente, se apresura a lanzarse hacia las cosas nuevas y más elevadas.

Mas yo, consciente de mi debilidad, determiné observar tenazmente en la investigación del conocimiento de las cosas un orden tal, que habiendo comenzado siempre por las cosas más sencillas y fáciles, nunca pasar a otras hasta que me parezca que ya no queda nada más que desear en las primeras; por lo cual cultivé hasta ahora, en cuanto pude, esta matemática universal, de modo que en adelante pienso que puedo tratar, sin prematura prisa, ciencias un poco más elevadas. Mas antes de pasar de aquí intentaré reunir y poner en orden todo lo que he descubierto digno de ser notado en mis estudios anteriores, tanto para encontrarlo sin trabajo en este libro, si alguna vez la utilidad lo exige, cuando avanzando la edad, la memoria se debilite, como para, descargada de ello la memoria, poder llevar a otras cosas un espíritu más libre.

REGLA V

Todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas hacia las cuales es preciso dirigir la agudeza de la mente para descubrir alguna verdad. Ahora bien, lo observaremos exactamente si reducimos gradualmente las proposiciones intrincadas y oscuras a otras más simples, y si después, partiendo de la intuición de las más simples, intentamos ascender por los mismos grados al conocimiento de todas las demás

En esto sólo se encuentra lo esencial de toda humana habilidad, y esta regla no debe ser menos guardada por el que ha de emprender el conocimiento de las cosas que el hilo de Teseo por el que ha de entrar en el laberinto. Pero muchos, o no reflexionan en lo que prescribe, o lo ignoran en absoluto, o imaginan que no lo necesitan, y a veces tan desordenadamente examinan las cuestiones más difíciles, que me parece que obran de la misma manera que si pretendiesen llegar de un solo salto desde la parte más baja de un edificio hasta la más alta, o

por haber desdeñado o por no haber advertido las escaleras destinadas a este servicio. Así proceden todos los astrólogos que sin conocer la naturaleza de los cielos, y aun sin observar siquiera con perfección los movimientos, esperan poder indicar sus efectos. Así la mayor parte de los que estudian la mecánica sin la física y fabrican al azar nuevos aparatos para producir movimientos. Así también aquellos filósofos que, desdeñadas las experiencias, piensan que la verdad ha de nacer de su propio cerebro como Minerva del de Júpiter.

Y evidentemente pecan todos ellos contra esta regla. Pero como muchas veces el orden que aquí exige es tan oscuro e intrincado que no todos pueden reconocer cuál es, difícilmente podrán guardarse suficientemente de errar, si no observan diligentemente lo que se va a exponer en la proposición siguiente.

REGLA VI

Para distinguir las cosas más simples de las complicadas e investigarlas con orden, conviene, en cada serie de cosas en que hemos deducido directamente algunas verdades de otras, observar cuál es la más simple, y cómo todas las demás están más o menos o igualmente alejadas de ella

Aunque parezca que esta proposición no enseña nada nuevo, contiene, sin embargo, el principal secreto del método, y no hay otra más útil en todo este tratado; pues advierte que todas las cosas pueden ser dispuestas en series distintas, no en cuanto se refieren a algún género del ente, tal como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto que unas pueden conocerse por otras, de tal modo que cuantas veces ocurre alguna dificultad, podamos darnos cuenta al momento, si no será tal vez útil examinar primero unas y cuáles y en qué orden.

Mas para que esto pueda hacerse convenientemente, se ha de notar en primer lugar que todas las cosas, en la medida en que pueden ser útiles a nuestro propósito, cuando no consideramos sus naturalezas aisladamente, sino que las comparamos entre sí, a fin de que puedan conocerse las unas por las otras, pueden ser clasificadas en absolutas y relativas.

Llamo absoluto a lo que contiene en sí la naturaleza pura y simple de que aquí es cuestión; por ejemplo, todo aquello que es considerado

como independiente, causa, simple, universal, uno, igual, semejante, recto u otras cosas de esta índole; y a esto primero llamo lo más simple y lo más fácil, a fin de poderlo utilizar al resolver las cuestiones.

Y relativo es lo que participa en la misma naturaleza, o, por lo menos, en algo de ella, por lo cual conforme a cierto orden; pero además puede ser referido a lo absoluto y deducirse de él su concepto algunas otras cosas, que llamo relaciones: tal es lo que se llama dependiente, efecto, compuesto, particular, múltiple, desigual, desemejante, oblicuo, etc. Y estas cosas relativas se apartan de las absolutas tanto más cuantas más relaciones de esa índole contienen, subordinadas unas a otras; advirtiéndosenos en esta regla que debemos distinguir todas esas relaciones y observar el nexo mutuo de ellas entre sí y su orden natural, de tal suerte que, partiendo de la última, podamos llegar hasta la más absoluta, pasando por todas las demás.

Y en esto consiste el secreto de todo el método, en advertir con diligencia en todas las cosas lo más absoluto. Pues algunas cosas, desde un punto de vista, son más absolutas que otras, pero consideradas de otro modo son más relativas; así, lo universal es más absoluto que lo particular, porque tiene una naturaleza más simple, pero también puede llamarse más relativo, porque depende de los individuos para existir, etc. Del mismo modo algunas cosas son a veces verdaderamente más absolutas que otras, pero no las más absolutas de todas: así, si consideramos los individuos, la especie es algo absoluto; pero si consideramos el género, es algo relativo; entre las cosas mensurables, la extensión es algo absoluto, pero entre las extensiones, la longitud, etc. Por lo mismo, en fin, para que se comprenda mejor que nosotros consideramos aquí las series de las cosas en orden al conocimiento y no en orden a la naturaleza de cada una, de intento hemos enumerado la causa y lo igual entre las cosas absolutas, a pesar de que su naturaleza es verdaderamente relativa; porque, en efecto, en los filósofos la causa y el efecto son correlativos; pero aquí, si inquirimos cómo es el efecto, es preciso conocer primero la causa, y no al contrario. Las cosas iguales también se corresponden mutuamente, pero no conocemos las desiguales sino por comparación a las iguales y no a la viceversa, etc.

Se debe notar, en segundo lugar, que sólo hay muy pocas naturalezas puras y simples que podamos intuir desde un principio y por sí mismas, independientemente de cualquiera otra, o por las experiencias mismas, o por cierta luz connatural en nosotros; también de éstas decimos que es preciso observarlas con diligencia, porque son precisamente las que llamamos más simples en cada serie. Pero todas las

demás no pueden ser percibidas de otro modo, sino como deducidas de éstas, y esto, sea inmediata y próximamente, sea por el intermedio de dos o tres o más conclusiones diversas; conclusiones en cuyo número debemos fijarnos también, para conocer si están separadas por más o menos grados de la primera y más simple proposición. Y tal es siempre el encadenamiento de las consecuencias, de donde nacen aquellas series de cosas que hay que investigar a las cuales debe ser reducida toda cuestión para que pueda ser examinada con un método seguro. Mas como no es fácil enumerar todas, y además no es tan preciso retenerlas en la memoria como discernirlas con la agudeza de la mente, se debe buscar algo para formar los espíritus, de suerte que las adviertan tan pronto como haga falta; para lo cual, en verdad, nada hay más apto, según he experimentado, que acostumbrarnos a reflexionar con sagacidad en las cosas más pequeñas que ya anteriormente hemos percibido.

Se debe notar en tercero y último lugar, que no se han de comenzar los estudios por la investigación de las cosas difíciles, sino que, antes de disponernos a abordar algunas cuestiones determinadas, conviene recoger sin distinción las verdades que espontáneamente se ofrezcan, y después, poco a poco, ver si de ésas pueden deducirse algunas otras, y luego de éstas otras, y así sucesivamente. Lo cual llevado a cabo, se ha de reflexionar atentamente en las verdades encontradas, y se ha de pensar cuidadosamente por qué pudimos encontrar unas antes y más fácilmente que otras, y cuáles son aquéllas, para que de aquí podamos juzgar, cuando hayamos de emprender alguna determinada cuestión, a qué otras investigaciones conviene aplicarse antes. Por ejemplo, si se me ocurre que el número 6 es el duplo de 3, buscaré luego el duplo de 6, a saber, 12; buscaré después, si me parece, el duplo de éste, a saber, 24; y el de éste, es decir, 48, etc.; y de aquí deduciré, como es fácil hacerlo, que la misma proporción existe entre 3 y 6 que entre 6 y 12, y lo mismo entre 12 y 24, etc., y por lo tanto, que los números 3, 6, 12, 24, 48, etc., están en proporción continua; por lo cual, aunque todas estas cosas sean tan claras que parecen casi pueriles, comprendo, reflexionando atentamente, de qué manera están implicadas todas las cuestiones que pueden proponerse acerca de las proporciones o relaciones de las cosas, y en qué orden deben ser investigadas; y esto únicamente es lo que constituye lo esencial de toda la ciencia de la matemática pura.

Porque advierto, en primer lugar, que no ha sido más difícil encontrar el duplo de 6 que el duplo de 3; e igualmente que en todas las

cosas, una vez encontrada la proporción entre dos magnitudes cualesquiera se pueden dar otras innumerables magnitudes que guarden entre sí la misma proporción; y no cambia la naturaleza de la dificultad si se buscan 3, o 4, o un número mayor, porque cada una de ellas debe ser encontrada aparte y sin relación alguna con las otras. Noto después que aunque, dadas las magnitudes 3 y 6, encuentre fácilmente la tercera en proporción continua, es decir, 12, pero por el contrario, dados los dos extremos, a saber, 3 y 12, no es tan fácil encontrar la media proporcional, es decir, 6; y para el que examine la razón de esto, es evidente que aquí hay otro género de dificultad completamente distinta de la anterior; porque para encontrar la media proporcional, es preciso atender a la vez a los dos extremos y a la proporción que hay entre ellos, a fin de que dividiéndola se obtenga una nueva; lo cual es muy distinto de lo que se requiere, dadas dos magnitudes, para encontrar una tercera en proporción continua. Continúo y examino si, dadas las magnitudes 3 y 24, se hubiera podido encontrar con la misma facilidad una de las dos medias proporcionales, a saber, 6 y 12; y aquí se presenta otra clase de dificultad todavía más intrincada que las anteriores, puesto que ahora se ha de atender no a una sola cosa o a dos, sino a tres distintas a la vez para encontrar la cuarta. Se puede todavía ir más lejos y ver si, dados solamente 3 y 48, hubiera sido más difícil aún encontrar una de las tres medias proporcionales, a saber, 6, 12 o 24; lo cual parece así a primera vista. Pero al momento se ve que esta dificultad puede ser dividida y reducida; por ejemplo, si se busca primero solamente la única media proporcional entre 3 y 48, es decir, 12; y después se busca la otra media proporcional entre 3 y 12, es decir, 6; y la otra entre 12 y 48, es decir, 24; y así queda reducido al segundo género de dificultad expuesto antes.

Después de todo lo cual, observo además cómo puede buscarse el conocimiento de una misma cosa por caminos diferentes, de los cuales uno es mucho más difícil y oscuro que el otro. Así, para encontrar estos cuatro números en proporción continua, 3, 6, 12, 24, si se suponen dados dos seguidos, a saber, 3 y 6, o 6 y 12, o 12 y 24, a fin de encontrar por ellos los demás, la cosa será muy fácil de hacer; entonces diremos que la proposición que se ha de hallar es examinada directamente. Pero si se suponen dados dos que alternan, a saber, 3 y 12 o 6 y 24, para encontrar por ellos los demás, entonces diremos que la dificultad es examinada de la primera manera. Lo mismo, si se suponen los dos extremos, a saber, 3 y 24, para deducir de ellos los intermedios, 6 y 12. La dificultad será entonces examinada indirectamente de la segunda

manera. Y de este modo podría ir más lejos y deducir muchas otras cosas de este solo ejemplo, pero las dichas bastarán para que el lector vea lo que yo quiero decir cuando declaro que una proposición está deducida directa o indirectamente, y sepa que gracias al conocimiento de las cosas más fáciles y elementales, pueden descubrirse muchas cosas, aun en las otras disciplinas, por el que reflexiona atentamente e investiga con sagacidad.

REGLA VII

Para completar la ciencia es preciso examinar con un movimiento continuo y no interrumpido del pensamiento todas y cada una de las cosas que se relacionan con nuestro propósito y abarcarlas en una enumeración suficiente y ordenada

El cumplimiento de lo que aquí se propone es necesario para admitir como ciertas aquellas verdades que, según dijimos más arriba, no se deducen inmediatamente de los principios primeros y por sí notos. Pues a veces se hace esta deducción por un encadenamiento tan largo de consecuencias, que cuando llegamos a ellas no recordamos fácilmente todo el camino que nos condujo hasta allí; y por esto decimos que se ha de ayudar a la debilidad de la memoria por un movimiento continuo del pensamiento. Si, por ejemplo, he llegado a conocer por medio de diversas operaciones, primero, qué relación hay entre las magnitudes A y B, después entre B y C, luego entre C y D, y, finalmente, entre D y E, no veo por eso la que hay entre A y E, y no puedo verla por las ya conocidas si no me acuerdo de todas. Por lo tanto, las recorreré varias veces con cierto movimiento continuo de la imaginación, que al mismo tiempo vea cada cosa y pase a otras, hasta que aprenda a pasar tan de prisa desde la primera hasta la última, que dejando apenas trabajo a la memoria, parezca que tengo la intuición de todo a la vez; pues de este modo, al mismo tiempo que se ayuda a la memoria, se corrige la lentitud del entendimiento y en cierta manera se aumenta su capacidad.

Pero añadimos que ese movimiento debe ser no interrumpido; porque muchas veces los que quieren deducir algo muy de prisa y de principios remotos, no recorren toda la cadena de proposiciones intermedias con el suficiente cuidado para no pasar por alto inconsideradamente muchas cosas. Y ciertamente, cuando se ha pasado por

alto algo, por pequeño que sea, en seguida queda rota la cadena y cae toda la certeza de la conclusión.

Decimos además que se requiere la enumeración para el *complemento* de la ciencia; porque otros preceptos ayudan verdaderamente a resolver muchas cuestiones, pero sólo con ayuda de la enumeración puede conseguirse que cualquiera que sea la cuestión a que apliquemos el espíritu podamos proferir siempre un juicio verdadero y cierto sobre ella, y que, por lo tanto, nada se nos escape, sino que parezca que sabemos algo de todo.

Es pues, esta enumeración o inducción una investigación tan diligente y cuidadosa de todo aquello que se refiere a una cuestión dada, que podemos concluir de ella con certidumbre y evidencia, que nada por descuido hemos omitido: de suerte que cuantas veces usemos de ella, estaremos seguros, si la cosa buscada se nos escapa, de ser más sabios, por lo menos en cuanto que sabremos con certeza que no puede ser encontrada por ningún camino que nosotros conozcamos; y si acaso, como sucede con frecuencia, hemos podido recorrer todos los caminos que se abren a los hombres para llegar hasta allí, podremos afirmar osadamente que su conocimiento sobrepasa los límites de la inteligencia humana.

Es preciso notar, además, que por enumeración suficiente o inducción, entendemos solamente aquella de la cual puede deducirse una verdad con más certeza que por cualquier otro género de prueba, excepto la simple intuición. Cuando un conocimiento no puede reducirse a la intuición, no nos queda, después de rechazar todas las cadenas de silogismos, otro camino que éste de la enumeración, en el cual debemos poner toda nuestra confianza. Porque todas las proposiciones que hemos deducido inmediatamente unas de otras, si la inferencia ha sido evidente, ya están reducidas a una verdadera intuición. Pero si de muchas proposiciones separadas inferimos algo, muchas veces nuestro entendimiento no tiene capacidad suficiente para poder abarcarlas todas con una sola intuición; en cuyo caso la certeza de la enumeración debe bastarle. Así como no podemos con una sola mirada distinguir todos los anillos de una cadena muy larga; pero no obstante, si hemos visto el enlace de cada uno con su inmediato, bastará esto para decir que también hemos visto cómo el último está en conexión con el primero.

He dicho que esta operación debe ser suficiente, porque en muchas ocasiones puede ser defectuosa y, por tanto, sujeta a error. Pues a veces, aunque recorramos por enumeración muchas cosas que son

muy evidentes, si omitimos sin embargo una sola, por pequeña que sea, se rompe la cadena y cae toda la certeza de la conclusión. Otras veces abarcamos ciertamente todo en la enumeración, pero no distinguimos cada una de las cosas entre sí; de modo que sólo conocemos todo confusamente.

Además, esta enumeración unas veces debe ser completa, otras distinta, y otras no hace falta ni lo uno ni lo otro; por eso solamente se ha dicho que debe ser suficiente. Pues si quiero probar por enumeración cuántas especies de seres son corpóreos o en algún modo caen bajo los sentidos, no afirmaré que son tantos, y no más, a no ser que antes haya conocido con certeza que he abarcado todos en la enumeración y los he distinguido todos unos de otros. Pero si por el mismo camino quiero mostrar que el alma racional no es corpórea, no hará falta que la enumeración sea completa, sino que bastará que reúna todos los cuerpos a la vez en algunos grupos, de modo que demuestre que el alma racional no puede ser referida a ninguno de ellos. Si, finalmente, quiero mostrar por enumeración que el área del círculo es mayor que las áreas de todas las demás figuras cuyo perímetro sea igual, no es necesario hacer el recuento de todas las figuras, sino que basta demostrar esto de algunas en particular para concluir por inducción lo mismo de todas las otras.

Añadí también que la enumeración debe ser ordenada; ya porque para los defectos enumerados no hay remedio más eficaz que examinar todo con orden, ya también porque con frecuencia sucede que si cada una de las cosas que se refieren a la cuestión propuesta hubieran de ser examinadas separadamente, no bastaría para ello la vida de ningún hombre, bien porque esas cosas son muchísimas, bien porque frecuentemente vendrían a repetirse las mismas. Pero si disponemos todas estas cosas en un orden perfecto, para reducirlas todo lo más posible a clases fijas, bastará examinar exactamente, sea una sola de dichas clases, sea algo de cada una de ellas, sea unas más bien que otras, o por lo menos no se recorrerá inútilmente dos veces la misma cosa; lo cual de tal manera es provechoso, que muchas veces, gracias a un orden bien establecido, se hace en poco tiempo y con facilidad una serie de cosas que a primera vista parecían inmensas.

Y este orden de las cosas que se han de enumerar puede variar las más de las veces y depende de la voluntad de cada uno; por lo tanto, para imaginarlo con mayor agudeza, conviene acordarse de lo que se dijo en la proposición quinta. Hay también muchas cosas entre los artificios más fútiles de los hombres, cuya solución depende por comple-

to de disponer bien este orden; así, si alguien quiere formar un buen anagrama por la transposición de las letras de algún nombre, no es menester pasar de lo más fácil a lo más difícil, ni distinguir lo absoluto de lo relativo, pues todo esto no tiene aquí lugar, sino que bastará proponerse un orden tal para examinar las transposiciones de las letras, que nunca se vuelva dos veces sobre las mismas y que su número esté, por ejemplo, distribuido en clases fijas, de modo que se vea al momento en cuáles hay mayor esperanza de buscar lo que se encuentra; y así el trabajo no será largo, sino solamente pueril.

Por lo demás, estas tres últimas reglas no se deben separar, porque las más de las veces se ha de reflexionar en ellas juntamente, y contribuyen igualmente a la perfección del método. Poco importaba cuál habíamos de enseñar la primera, y las explicamos aquí en pocas palabras, porque casi no hemos de hacer otra cosa en lo que resta de este tratado, donde mostraremos en particular lo que aquí hemos considerado de un modo general.

REGLA VIII

Si en la serie de cosas que se han de investigar se presenta algo que nuestro entendimiento no pueda intuir suficientemente bien, es preciso detenerse allí; y no se debe examinar lo demás que sigue, sino abstenerse de un trabajo superfluo

Las tres reglas precedentes prescriben el orden y lo explican; y ésta muestra cuándo es absolutamente necesario, y cuándo útil solamente. En efecto, todo lo que constituye un grado íntegro en la serie por la que es preciso pasar de las cosas relativas a lo absoluto, o a la inversa, debe ser examinado necesariamente antes de lo que sigue. Pero si, como suele suceder, pertenecen muchas cosas al mismo grado, es sin duda siempre útil recorrerlas todas por orden. Sin embargo, no somos forzados a observarlo tan estricta y rígidamente; y las más veces, aunque no conozcamos claramente todas las cosas, sino pocas o sólo una de ellas, a pesar de todo es posible llegar más allá.

Y esta regla se desprende necesariamente de las razones dadas para la segunda; y no se debe creer por eso que ésta nada nuevo contiene para hacer avanzar la ciencia, aunque parezca apartarnos solamente de la investigación de ciertas cosas, no empero exponer alguna verdad; pues, en efecto, no enseña otra cosa a los principiantes que

a no perder trabajo, poco más o menos de la misma manera que la segunda. Pero a aquellos que conozcan perfectamente las siete reglas anteriores, muestra de qué manera pueden, en cualquier ciencia que sea, satisfacerse a sí mismos hasta el punto de no desear nada más; pues cualquiera que haya observado exactamente las primeras reglas en la solución de alguna dificultad y reciba, no obstante, de ésta, la orden de detenerse en alguna parte, conocerá entonces con certeza que no puede encontrar por ningún medio el conocimiento que busca, y esto no por culpa de su espíritu, sino porque la naturaleza misma de la dificultad o la misma condición humana se opone a ello. Este conocimiento no es, por otra parte, una ciencia menor que la que muestra la naturaleza de la cosa misma; y parecería no estar en su sano juicio el que extendiera su curiosidad más allá.

Conviene ilustrar todo esto con uno o dos ejemplos. Si, v. g., alguien que estudie solamente la matemática busca aquella línea que en dióptrica se llama anaclástica, y en la cual los rasgos paralelos se refractan de manera que todos, después de la refracción, se encuentran en un solo punto, fácilmente se dará cuenta, según las reglas quinta y sexta, que la determinación de esa línea depende de la proporción que guardan los ángulos de refracción con los ángulos de incidencia; mas como no será capaz de hacer esta investigación, puesto que no pertenece a la matemática, sino a la física, se verá obligado a detenerse en el umbral y nada conseguirá con querer oír de los filósofos u obtener de la experiencia el conocimiento de esta verdad; porque pecaría contra la tercera regla. Además, esta proposición es todavía compuesta y relativa; ahora bien, se dirá en lugar oportuno que sólo de las cosas puramente simples y absolutas se puede tener experiencia cierta. En vano supondrá también entre tales ángulos una proporción que él creerá más verdadera que todas; porque entonces no buscaría ya la anaclástica, sino solamente la línea que diese razón de lo que ha supuesto.

Por el contrario, si alguien que no estudia solamente las matemáticas, sino que desea, siguiendo la primera regla, investigar la verdad sobre todo lo que se le presente, viene a dar con la misma dificultad, irá más lejos y encontrará que la relación entre los ángulos de incidencia y los ángulos de refracción depende de la variación de esos mismos ángulos en razón de la diferencia de los medios; que esta variación a su vez depende del modo como el rayo penetra en todo el cuerpo transparente; y que el conocimiento de la propiedad de penetrar un cuerpo, supone igualmente conocida la naturaleza de la acción de la luz; y que, en fin, para comprender la acción de la luz es preciso saber qué es en

general una potencia natural; y esto último es en toda esta serie lo más absoluto. Cuando, pues, por la intuición haya visto esto claramente, volverá por los mismos grados según la regla quinta; y si al llegar al segundo grado no puede conocer la naturaleza de la acción de la luz, enumerará según la regla séptima todas las otras potencias naturales, a fin de que, gracias al conocimiento de alguna de ellas, la comprenda también, al menos por la analogía de que luego hablaré; hecho esto, indagará de qué manera penetra el rayo por todo el cuerpo transparente; y así recorrerá el resto por orden hasta que llegue a la anaclástica misma. Y aunque hasta ahora ha sido buscada en vano por muchos, nada veo, sin embargo, que pueda impedir que alguien que emplee con perfección nuestro método llegue a conocerla con evidencia.

Pero pongamos el ejemplo más noble de todos. Si alguno se propone como problema examinar todas las verdades para cuyo conocimiento es bastante la razón (examen que deben hacer, a mi parecer, por lo menos una vez en la vida todos aquellos que desean seriamente llegar a la sabiduría), encontrará ciertamente, por las reglas que han sido dadas, que nada puede ser conocido antes que el entendimiento, siendo que el conocimiento de todas las cosas depende de él, y no a la viceversa; luego, después de haber examinado todo lo que viene inmediatamente tras el conocimiento del entendimiento puro, enumerará entre otras cosas todos los demás medios de conocimiento que poseemos, aparte del entendimiento, y que no son más que dos, a saber: la imaginación y los sentidos.

Pondrá después toda su habilidad en distinguir y examinar estos tres modos de conocimiento, y viendo que la verdad o la falsedad no pueden estar propiamente más que en el entendimiento, pero que sólo de los otros dos trae muchas veces su origen, atenderá esmeradamente a todo aquello que puede engañarle, a fin de precaverse; y enumerará exactamente todos los caminos que se ofrecen a los hombres para perseguir la verdad, con objeto de seguir el mejor; pues no son tantos que no pueda descubrirlos fácilmente todos por medio de una enumeración suficiente. Y cosa que parecerá extraña e increíble a los que no la hayan experimentado, tan pronto como haya distinguido, a propósito de cada objeto, los conocimientos que no hacen otra cosa que llenar o adornar la memoria de aquéllos por los cuales alguien debe llamarse más sabio, cosa también fácil de conseguir...:[4] se dará cuenta cierta-

[4] Laguna en el original, señalada en la edición de Amsterdam con las palabras *hic deficit aliquid* («aquí falta algo»).

mente de que no ignora nada por falta de inteligencia o de método, y que ningún hombre puede saber nada que él no sea capaz también de conocer, con tal que aplique a eso mismo su espíritu como conviene. Y aunque pueden a veces serle propuestas muchas cosas cuya investigación le será prohibida por esta regla, como no obstante verá claramente que exceden toda la capacidad del entendimiento humano, no se creerá por eso más ignorante, sino que esta misma certeza de que nadie puede saber nada de la cuestión propuesta, si él es razonable, satisfará ampliamente su curiosidad.

Mas para no estar siempre inciertos sobre lo que puede nuestro espíritu y para evitar que no trabaje en vano y sin reflexión, antes de abordar el conocimiento de las cosas en particular, es preciso haber examinado cuidadosamente, una vez en la vida, qué conocimientos es capaz de adquirir la razón humana. Y para hacerlo mejor, de las cosas igualmente fáciles siempre debe investigarse primero las que son más útiles.

Este método imita a aquellas artes mecánicas que no tienen necesidad de ninguna ayuda extraña, y que enseñan ellas mismas cómo se fabrican los instrumentos que necesitan. Si alguno quisiera, en efecto, ejercer una de ellas, por ejemplo, la del herrero, y estuviese privado de todo instrumento, se vería obligado al principio a servirse como yunque de una piedra dura o de alguna masa informe de hierro, a tomar una piedra en lugar de martillo, a disponer trozos de madera en forma de tenazas, y a reunir según la necesidad otros materiales por el estilo; y luego de tenerlos preparados, no se pondría en seguida a forjar, para utilidad de otros, espadas o cascos ni ningún objeto de los que se hacen de hierro, sino que antes de nada fabricaría martillos, un yunque, tenazas y todas las demás herramientas que necesita. Este ejemplo nos enseña que si no hemos podido encontrar al principio más que preceptos confusos, y que parecían innatos en nuestro espíritu más bien que elaborados con método, no se ha de pretender al punto con su auxilio dirimir las discusiones de los filósofos o resolver las cuestiones de los matemáticos, sino que se deben utilizar antes para investigar con la mayor diligencia todo aquello que más necesario es para el examen de la verdad; tanto más cuanto que no hay razón alguna para que esto sea más difícil de encontrar que la solución de ciertas cuestiones habitualmente planteadas en la geometría, en la física o en otras ciencias.

Pero nada es más útil aquí que investigar lo que es el humano conocimiento y hasta dónde se extiende. Por eso reunimos ahora estos pro-

blemas en una sola cuestión, y juzgamos que ésta debe ser examinada la primera de todas según las reglas anteriormente enunciadas; y esto es lo que debe hacer una vez en la vida el que ame siquiera un poco la verdad, porque esta investigación encierra los verdaderos medios de saber y el método íntegro. Por el contrario, nada me parece tan absurdo como discutir osadamente sobre los misterios de la naturaleza, sobre la influencia de los cielos en nuestra tierra, sobre la predicción del porvenir y otras cosas semejantes, como hacen muchos, y no haber, sin embargo, indagado nunca si la razón humana es capaz de descubrir esas cosas. Y no debe parecer arduo o difícil determinar los límites del espíritu que en nosotros mismos sentimos, puesto que muchas veces no dudamos en juzgar aun sobre cosas que están fuera de nosotros y nos son ajenas. Ni tampoco es un trabajo inmenso querer abarcar con el pensamiento todo lo que está contenido en el universo para reconocer cómo cada cosa está sujeta al examen de nuestra mente; pues nada puede haber tan múltiple o disperso que no se pueda, por medio de la enumeración de que hemos hablado, circunscribir en determinados límites o reducirse a unos cuantos grupos. Y para hacer la experiencia en la cuestión propuesta, dividimos, por de pronto, todo lo que a ella se refiere en dos grupos: pues deben referirse, o a nosotros que somos capaces de conocer, o a las cosas mismas que pueden ser conocidas; y estas dos cosas las discutimos separadamente.

Y ciertamente observamos en nosotros que el entendimiento sólo es capaz de conseguir la ciencia, pero puede ser ayudado o impedido por otras tres facultades: la imaginación, los sentidos y la memoria. Se ha de ver, pues, por orden, en qué pueden perjudicarnos cada una de estas facultades, para precavernos, o en qué pueden ser útiles, para emplear todos sus recursos. Y así, esta parte será discutida por enumeración suficiente, como se demostrará en la siguiente regla.

Después se ha de llegar a las cosas mismas, que solamente deben ser examinadas en cuanto están al alcance del entendimiento, y, en este sentido, las dividimos en naturalezas absolutamente simples y en naturalezas complejas o compuestas. Las naturalezas simples no pueden ser más que espirituales o corporales, o presentar a la vez ambos caracteres; y en cuanto a las compuestas, unas, las experimenta el entendimiento como tales antes de que sepa precisar algo de ellas, y otras, las compone él mismo. Todo esto será más ampliamente expuesto en la regla duodécima, en donde se demostrará que no puede haber error más que en estas últimas naturalezas que el entendimiento compone, y, por esto, las distinguimos todavía en dos especies: las

que se deducen de las naturalezas más simples y por sí mismas conocidas, de que hablaremos en todo el libro siguiente, y las que suponen otras también, de las que sabemos por experiencia que son realmente (*a* parte *rei*) compuestas, para cuya exposición destinamos íntegro el tercer libro.

En todo este tratado nos esforzaremos por indagar con tanta diligencia y hacer tan fáciles todos los caminos que se ofrecen a los hombres para conocer la verdad, que todo aquel que haya aprendido con perfección todo este método, cualquiera que sea la mediocridad de su talento, pueda ver, a pesar de ello, que no hay ninguno que le esté más cerrado que los otros, y que no ignora ya nada por falta de entendimiento o de método. Sino que cuantas veces aplique su espíritu al conocimiento de alguna cosa, o llegar hasta ella completamente, o verá claramente que depende de alguna experiencia, que no está en su poder, y entonces no culpará a su talento, aunque se vea obligado a detenerse ahí, o, en fin, demostrará que lo que él busca traspasa los límites de la inteligencia humana, y, por consiguiente, no se tendrá ya por ignorante, puesto que no es menos ciencia conocer eso mismo que cualquier otra cosa.

REGLA IX

Conviene dirigir toda la fuerza del espíritu a las cosas más pequeñas y fáciles, y detenerse en ellas largo tiempo, hasta acostumbrarse a intuir la verdad con claridad y distinción

Expuestas las dos operaciones de nuestro entendimiento, la intuición y la deducción, de las cuales dijimos que sólo ellas deben utilizarse para aprender las ciencias, continuamos explicando en esta y la siguiente regla de qué manera podemos hacernos más aptos para llevarlas a cabo y desarrollar al mismo tiempo las dos facultades principales de la mente, a saber: la perspicacia, teniendo la intuición distinta de cada cosa, y la sagacidad, deduciendo hábilmente unas de otras.

Y, en verdad, cómo se debe usar de la intuición de la mente, lo conocemos ya por la comparación misma con la vista. Pues el que quiere ver con el mismo golpe de vista muchos objetos a la vez, ninguno de ellos verá distintamente, e igualmente, el que suele atender a muchas cosas a la vez con un solo acto de pensamiento, es de espíritu confuso. Pero aquellos artífices que se ejercitan en trabajos delicados y que es-

tán acostumbrados a dirigir atentamente su mirada sobre cada punto, adquieren con la costumbre la capacidad de distinguir perfectamente las cosas por insignificantes y sutiles que sean; así también, aquellos que nunca distraen el pensamiento con varios objetos a la vez, sino que lo ocupan todo entero en considerar las cosas más simples y fáciles, llegan a ser perspicaces.

Mas es un defecto común de los mortales ver las cosas difíciles como más bellas, y la mayor parte juzgan que no saben nada cuando ven la causa clarísima y sencilla de alguna cosa, mientras que admiran ciertas lucubraciones sublimes y profundas de los filósofos, aunque, como casi siempre, se apoyen en fundamentos que nadie ha examinado suficientemente nunca; ¡insensatos son, en verdad, al preferir las tinieblas a la luz! Ahora bien, se debe notar que aquellos que verdaderamente saben, reconocen la verdad con igual facilidad, bien la hayan deducido de un objeto simple, bien de uno oscuro, pues comprenden cada verdad por un acto semejante, único y distinto, una vez que llegaron a ella; y toda la diferencia está en el camino, el cual, ciertamente, debe ser más largo si conduce desde los principios primeros y absolutos a una verdad más remota.

Conviene, pues, que se acostumbren todos a abarcar con el pensamiento tan pocas cosas a la vez y tan simples, que no piensen que saben algo, si no lo ven tan distintamente, como lo que conocen con más distinción que nada. Para lo cual, sin duda, nacen algunos con más aptitud que otros, pero con el método y el ejercicio pueden hacer todavía mucho más apto el espíritu; y una cosa hay que me parece se debe advertir aquí con preferencia a toda otra, a saber: que cada uno se persuada firmemente que las ciencias, aun las más ocultas, deben ser deducidas, no de cosas grandes y oscuras, sino sólo de las fáciles y más obvias.

Así, por ejemplo, si quiero examinar si alguna potencia natural puede pasar instantáneamente a un lugar distante, atravesando todo el espacio intermedio, no dirigiré lo primero el espíritu a la fuerza magnética o al influjo de los astros, ni siquiera a la rapidez de la luz para indagar si tal vez tales acciones se verifican en un instante, pues más dificultad encontraría en probar esto que lo que se busca, sino más bien reflexionaré en los movimientos locales de los cuerpos, porque nada puede haber más sensible en todo este género de cosas. Y veré que la piedra no puede pasar en un instante de un lugar a otro, porque es cuerpo; pero que una potencia semejante a la que mueva la piedra, no se comunica sino en un instante, si pasa sola de un sujeto a otro. Por

ejemplo, si muevo una de las extremidades de un bastón por largo que sea, comprendo fácilmente que la potencia que mueve esta parte del bastón mueve también necesariamente, en el mismo instante, todas sus demás partes, porque en este caso se comunica sola, sin que exista en algún cuerpo, por ejemplo, en una piedra que la transporte consigo.

Del mismo modo, si quiero conocer cómo por una sola y misma causa simple pueden ser producidos a la vez efectos contrarios, no recurriré a médicos, para obtener drogas que expulsen unos humores y retengan otros; no disparatar; diciendo de la luna que calienta por la luz y refrigera por una cualidad oculta: sino que consideraré mejor una balanza en la cual el mismo peso, en un solo y mismo instante, eleva un platillo mientras hace bajar al otro, y otras cosas semejantes.

REGLA X

Para que el espíritu adquiera sagacidad debe ejercitarse en investigar las mismas cosas que ya han sido descubiertas por otros, y en recorrer con método aun los más insignificantes artificios de los hombres, pero, sobre todo, aquellos que explican el orden o lo suponen

He nacido, lo confieso, con tal inclinación de espíritu, que he puesto siempre el sumo placer del estudio, no en oír las razones de los otros, sino en encontrarlas yo mismo con mi propio trabajo. Habiéndome atraído esto sólo, siendo joven aún, al estudio de las ciencias, cada vez que un libro prometía en su título un nuevo descubrimiento, antes de ir más allá en su lectura, ensayaba si acaso podía conseguir yo algo semejante por cierta sagacidad innata, y tenía sumo cuidado en que no me robase este placer inocente una lectura apresurada En lo cual obtuve tantas veces éxito, que, al fin, me di cuenta que yo no llegaba a la verdad de las cosas, como suelen los demás, por medio de vagas y oscuras lucubraciones, con ayuda más bien de la suerte que del método, sino que había dado en mi larga experiencia con ciertas reglas, muy útiles para ello, de las cuales me serví después para descubrir muchas más. Y así cultivé con esmero todo este método, y me persuadí de que había seguido desde el principio el modo de estudiar más útil de todos.

Mas como no todos los espíritus son naturalmente inclinados a indagar las cosas con su propio esfuerzo, esta regla enseña que no conviene que nos ocupemos desde el primer momento en las cosas más difíciles y arduas, sino que es preciso antes profundizar las artes más

insignificantes y sencillas, sobre todo aquellas en las cuales reina más el orden, como son las de los artesanos que tejen telas y tapices, o las de las mujeres que bordan o hacen encaje; asimismo, todas las combinaciones de los números y todo lo que pertenece a la aritmética, y otras cosas semejantes, todas las cuales ejercitan admirablemente el espíritu con tal que no aprendamos de otros sus inventos, sino que los descubramos por nosotros mismos. Pues no habiendo en ellos nada oculto y estando enteramente al alcance de la inteligencia humana, nos muestran con toda distinción innumerables disposiciones, todas entre sí diversas y, sin embargo, regulares, en cuya exacta observación consiste casi toda la sagacidad humana.

Y por esto advertimos que era preciso investigar todo esto con método, el cual, en estas cosas de menor importancia, no suele ser otro que la observación constante del orden que existe en la misma cosa o que ingeniosamente ha sido imaginado; así, si queremos leer una escritura cifrada en caracteres desconocidos, ningún orden aparece sin duda, pero imaginamos uno, no solamente para examinar todas las conjeturas que se pueden hacer sobre cada signo, cada palabra o cada pensamiento, sino también para disponerlos de suerte que conozcamos por enumeración todo lo que de ellos puede ser deducido. Y es necesario precaverse, sobre todo, de no perder el tiempo queriendo adivinar semejantes cosas por casualidad y sin método, porque, si bien con frecuencia podrían descubrirse sin método, y aun alguna vez por los afortunados antes quizá que por método, embotarían sin embargo, la luz de su mente y se acostumbrarían de tal modo a lo pueril y vano, que después siempre se detendrían en la corteza de las cosas sin poder penetrar más adentro. Pero no caigamos, por el contrario, en el error de aquellos que sólo ocupan su pensamiento con cosas serias y elevadas, de las cuales, después de muchos trabajos, no adquieren sino una ciencia confusa mientras la pretenden profunda. Conviene, pues, ejercitarnos primero en estas cosas más fáciles, pero con método, a fin de acostumbrarnos a penetrar siempre en la íntima verdad de las cosas por caminos obvios y conocidos como jugando, pues, de esta suerte, experimentaremos poco a poco y en menos tiempo del que puede esperarse que nosotros también, con igual facilidad, podemos deducir de principios evidentes muchas proposiciones que parecían muy difíciles e intrincadas.

Mas se extrañarán quizás algunos de que, buscando aquí la manera de hacernos más aptos para deducir unas verdades de otras, omitamos todos los preceptos con los cuales piensan los dialécticos dirigir la razón humana, prescribiendo ciertas formas de raciocinar que concluyen tan

necesariamente que la razón que confía en ellas, aunque no se tome el trabajo de considerar atenta y evidentemente la inferencia misma, pueda, sin embargo, a veces, concluir algo cierto en virtud de la forma. En efecto, notamos que muchas veces la verdad se escapa de estos encadenamientos, mientras los mismos que los usan quedan enredados en ellos. Esto no sucede tan frecuentemente a los demás; y sabemos por experiencia que ordinariamente todos los sofismas más sutiles no engañan casi nunca a nadie que se sirva de la pura razón sino a los sofistas mismos.

Por eso aquí, cuidando ante todo que la razón no permanezca ociosa, mientras examinamos la verdad de alguna cosa, rechazamos esas formas como contrarias a nuestro propósito, y buscamos más bien todas las ayudas que pueden retener atento nuestro pensamiento, como se demostrará en lo que sigue. Mas para que se vea todavía con más evidencia que aquel método de razonamiento no es de ninguna utilidad para el conocimiento de la verdad, es preciso advertir que los dialécticos no pueden formar ningún silogismo en regla, que concluya con verdad, si antes no poseen la materia del mismo, esto es, si no han conocido antes la verdad que en él se deduce. De donde resulta que ellos mismos no aprenden nada nuevo de una tal forma y, por tanto, que la dialéctica vulgar es completamente inútil para los que desean investigar la verdad de las cosas, y que sólo puede aprovechar, a veces, para exponer con mayor facilidad a los otros las razones ya conocidas y, por tanto, que es preciso trasladarla de la filosofía a la retórica.

REGLA XI

Después de haber tenido la intuición de algunas proposiciones simples, si de ellas deducimos alguna otra cosa, es útil recorrerlas por medio de un movimiento continuo y no interrumpido del pensamiento, reflexionar en sus mutuas relaciones y, en todo lo posible, concebir distintamente varias cosas a la vez, pues así, nuestro conocimiento llega a ser mucho más cierto y aumenta en gran manera la capacidad del espíritu

Aquí se presenta ocasión de exponer con más claridad lo que antes se dijo, en las reglas III y VII, acerca de la intuición de la mente; porque en un lugar la opusimos a la deducción y en otro solamente a la enumeración que definimos como la inferencia que se colegía de varias cosas separadas; mas en el mismo lugar dijimos que la simple deducción de una cosa, partiendo de otra, se hace por intuición.

Y hubo de hacerse así porque exigimos dos condiciones para la intuición de la mente, a saber: que la proposición sea entendida clara y distintamente, y, además, toda a la vez y no sucesivamente. Pero la deducción, si atendemos a la manera de hacerla, como en la regla III, no parece que se haga toda a la vez, sino que implica cierto movimiento de nuestro espíritu que infiere una cosa de otra, y, por eso, allí, con razón, la distinguimos de la intuición. Pero si la consideramos en cuanto está ya hecha, como en lo que se dijo en la regla VII, entonces no designa ya ningún movimiento, sino el término de un movimiento, y por eso añadimos que es vista por intuición cuando es simple y clara, pero no cuando es múltiple y oscura; a la cual dimos el nombre de enumeración o inducción, porque entonces no puede ser comprendida toda a la vez por el entendimiento, sino que su certeza depende, en cierto modo, de la memoria, en la cual deben retenerse los juicios de cada una de las partes enumeradas para colegir de todos ellos una sola cosa.

Todas estas distinciones eran necesarias para la interpretación de esta regla; pues después que la regla IX trató sólo de la intuición y la X de la enumeración, explica ésta de qué modo se ayudan y completan estas dos operaciones, de suerte que parecen confundirse en una sola por cierto movimiento del espíritu que, al mismo tiempo, intuye cada una de las cosas y pasa a otras.

A lo cual señalamos una doble utilidad, a saber: conocer con más certeza la conclusión de que se trata y hacer el espíritu más apto para descubrir otras cosas. En verdad la memoria, de la cual se dijo que depende la certeza de las conclusiones que comprenden más cosas de las que podemos abarcar con una sola intuición, siendo fugaz y débil, debe ser renovada y fortalecida por ese continuo y repetido movimiento del pensamiento; así, si por varias operaciones he descubierto primero la relación que existe entre una primera y una segunda magnitud; después, entre la segunda y la tercera; luego, entre la tercera y la cuarta, y, finalmente, entre la cuarta y la quinta, no veo por eso cual sea la relación entre la primera y la quinta magnitud, ni puedo deducirla de las ya conocidas si no me acuerdo de todas; por lo cual me es necesario recorrerlas repetidamente con el pensamiento hasta que pase tan de prisa de la primera a la última que, sin dejar apenas ningún quehacer a la memoria, parezca que intuyo todo a la vez.

Método por medio del cual todo el mundo ve que se corrige la lentitud de espíritu y se amplifica también su capacidad. Pero, además, se ha de advertir que la máxima utilidad de esta regla consiste

en que, reflexionando sobre la dependencia mutua de las proporciones simples, adquirimos la costumbre de distinguir inmediatamente qué es lo más y qué es lo menos relativo y por qué grados se le reduce a lo absoluto. Por ejemplo, si recorro algunas magnitudes en proporción continua, reflexionaré en todo esto, a saber: que por un esfuerzo del pensamiento, análogo y no más ni menos fácil, conozco la relación que existe entre la primera magnitud y la segunda, entre la segunda y la tercera, entre la tercera y la cuarta, y así sucesivamente; mas no puedo concebir tan fácilmente cuál es la dependencia de la segunda respecto de la primera y de la tercera a la vez, y mucho más difícil aún la dependencia de la misma segunda respecto de la primera y de la cuarta, y así sucesivamente. Por lo cual conozco, finalmente, por qué razón, dadas la primera y segunda solamente, puedo fácilmente hallar la tercera y la cuarta, etc., a saber: porque esto se hace por esfuerzos de pensamiento particulares y distintos. Pero, dadas la primera y la tercera, no conoceré tan fácilmente la magnitud intermedia, porque esto no puede hacerse sino por un esfuerzo del pensamiento que abrace a la vez las dos magnitudes dadas. Si sólo están dadas la primera y la cuarta, todavía me será más difícil intuir las dos intermedias, porque en este caso es preciso pensar en tres cosas a la vez. De modo que, por consiguiente, podría parecer también más difícil, dadas la primera y la quinta, encontrar las tres intermedias; pero hay otra razón para que no suceda así, a saber: la de que, aunque en este caso hay juntos a la vez cuatro conceptos, pueden, no obstante, separarse, puesto que el cuatro es divisible por otro número; de forma que puedo buscar sólo la tercera magnitud partiendo de la primera y la quinta; después, la segunda partiendo de la primera y tercera, y así sucesivamente. Y el que se ha acostumbrado a reflexionar en estas cosas y otras semejantes, siempre que examina una nueva cuestión reconoce al punto qué es lo que en ella engendra la dificultad y cuál es la manera más simple de resolverla; lo cual es una ayuda grandísima para el conocimiento de la verdad.

REGLA XII

Finalmente, es preciso utilizar todos los auxilios del entendimiento, de la imaginación, de los sentidos y de la memoria, ya para la intuición distinta de las proposiciones simples, ya para la comparación debida de las cosas buscadas con las conocidas, a fin de descubrirlas, ya para el descubrimiento de aquellas cosas que deben ser comparadas entre sí, de suerte que no se omita ningún medio de los que están al alcance humano

Esta regla resume todo lo que anteriormente se ha dicho, y enseña, en general, lo que debía ser explicado en particular.

Por lo que respecta al conocimiento, dos cosas tan sólo es necesario tener en cuenta: nosotros que conocemos y las cosas mismas que deben ser conocidas. En nosotros sólo hay cuatro facultades que pueden servirnos para esto, a saber: el entendimiento, la imaginación, los sentidos y la memoria. Sólo el entendimiento es capaz de percibir la verdad, pero debe, sin embargo, ser ayudado por la imaginación, los sentidos y la memoria, a fin de no omitir tal vez alguno de los medios puestos a nuestro alcance. Por parte de las cosas basta con examinar estos tres aspectos: primero, aquello que se presenta espontáneamente; después, cómo una cosa es conocida por otra, y, finalmente, qué cosas pueden deducirse de cada otra. Esta enumeración me parece completa y que no omite nada de lo que puede alcanzar la capacidad humana.

Volviéndome, pues, a lo primero, desearía exponer en este lugar qué es el espíritu del hombre, qué el cuerpo, cómo éste es informado por aquél, cuáles son en todo el compuesto las facultades que sirven para conocer las cosas y la función de cada una de ellas, si no me pareciera demasiado angosto para contener todos los preliminares que es necesario establecer antes que la verdad de estas cosas pueda ser evidente para todos. Porque deseo escribir siempre de tal modo que nada afirme sobre cuestiones que suelen controvertirse, sin antes exponer las razones que me llevaron a mi opinión, por las cuales creo que también los otros pueden ser convencidos.

Pero como esto no es posible, me bastará explicar lo más brevemente que pueda cuál es la manera más útil a mi intento de concebir todo lo que hay en nosotros para conocer las cosas. Y no creáis, si no os place, que las cosas son así; pero ¿qué impedirá que adoptéis las mismas suposiciones, si es evidente que no disminuyen en nada la verdad, sino que, por el contrario, hacen todo mucho más claro? No de

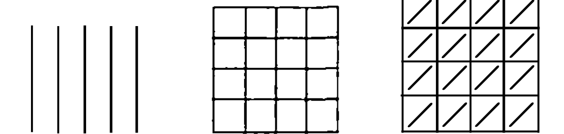
otro modo que en la geometría hacéis algunas suposiciones acerca de la cantidad, con las cuales de ningún modo se debilita la fuerza de las demostraciones, aunque ordinariamente pensáis de otro modo en física acerca de su naturaleza.

Así, pues, se ha de pensar en primer lugar que todos los sentidos externos, en cuanto son partes del cuerpo, aunque los apliquemos a los objetos por medio de una acción, esto es, por un movimiento local, sin embargo, sienten propiamente sólo por pasión [pasividad], del mismo modo que la cera recibe del sello la figura. Y no se piense que esto se dice por metáfora, sino que se debe concebir absolutamente de la misma manera, que la figura externa del cuerpo que siente es realmente modificada por el objeto, como la que hay en la superficie de la cera es modificada por el sello. Y esto, no sólo debe admitirse cuando tocamos algún cuerpo como figurado, duro o áspero, etc., sino también cuando percibimos con el tacto el calor, el frío y cosas semejantes. Lo mismo en los otros sentidos, a saber: la primera parte opaca del ojo recibe así la figura que imprime en ella la luz diversamente coloreada; y la primera membrana de los oídos, de la nariz y de la lengua, impenetrable al objeto, recibe también una nueva figura del sonido, del olor y del sabor.

Concebir de tal modo estas cosas ayuda mucho, puesto que nada cae más fácilmente bajo los sentidos que la figura, pues se toca y se ve. Y que nada falso se sigue de esta suposición más bien que de otra cualquiera, se prueba porque el concepto de la figura es tan común y simple que está implicado en toda cosa sensible. Por ejemplo, aunque supongas que el color es lo que quieras, sin embargo no negarás que es extenso y, por consiguiente, figurado. ¿Qué inconveniente se seguirá, pues, si para no admitir inútilmente un ser nuevo y para no imaginarlo sin reflexión, no negamos, en verdad, lo que otros hayan querido pensar acerca del color, sino que abstraemos solamente toda otra cosa excepto que tiene figura, y concebimos la diversidad que hay entre el blanco, el azul y el rojo, etc., como la que hay entre las siguientes u otras figuras semejantes, etc.?

Y otro tanto puede decirse de todo, siendo cierto que la multitud infinita de figuras es suficiente para expresar todas las diferencias de las cosas sensibles.

En segundo lugar, se ha de pensar que cuando el sentido externo es [modificado] puesto en movimiento por el objeto, la figura que recibe es trasladada a otra parte del cuerpo, llamada *sentido común*, instantáneamente y sin que ningún ser pase realmente de un lugar a otro;



exactamente de la misma manera que ahora, mientras escribo, veo que en el mismo instante en que cada letra es trazada sobre el papel, no solamente es puesta en movimiento la parte inferior de la pluma, sino que ningún movimiento, por pequeño que sea, puede producirse en ella sin que sea transmitido al mismo tiempo a toda la pluma, y que todos esos movimientos variados son igualmente descritos en el aire por la parte superior de la pluma, aunque piense que nada real pasa de un extremo a otro. Pues ¿quién puede creer que es menor la conexión entre las partes del cuerpo humano que entre las de la pluma, y qué se puede imaginar más sencillo para expresar esto?

En tercer lugar, se ha de concebir que el sentido común desempeña también el papel de un sello para imprimir en la fantasía o imaginación, como en la cera, las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo; y que esta fantasía es una verdadera parte del cuerpo, y de una magnitud tal, que sus diversas partes pueden cubrirse de varias figuras distintas unas de otras, y que suelen retener estas figuras durante mucho tiempo, y entonces es la misma que se llama memoria.

En cuarto lugar, se ha de concebir que la fuerza motriz o los nervios mismos tienen su origen en el cerebro, en donde se encuentra la fantasía por la cual son movidos aquéllos de diversa manera, como el sentido común lo es por el sentido externo o como toda la pluma por su parte inferior. Ejemplo que muestra, además, cómo la fantasía puede ser causa de muchos movimientos en los nervios, cuyas imágenes, sin embargo, no contiene en sí expresamente, sino ciertas otras, de las cuales pueden seguirse estos movimientos; pues tampoco toda la pluma se mueve como su parte inferior, sino más bien, en su mayor parte, parece seguir un movimiento completamente diverso y contrario. Por estas cosas es posible comprender cómo pueden verificarse todos los movimientos de los demás animales, aunque en ellos no se admita en absoluto ningún conocimiento de las cosas, sino tan sólo una imaginación meramente corporal; y también cómo se realizan en nosotros mismos todas aquellas operaciones que llevamos a cabo sin ningún concurso de la razón.

En quinto lugar, se ha de pensar que aquella fuerza por la cual conocemos propiamente las cosas, es puramente espiritual y no menos

distinta de todo el cuerpo, que la sangre lo es del hueso, o la mano lo es del ojo; y que es una sola, que ya recibe las figuras del sentido común con la imaginación, o bien se aplica a las que guarda la memoria, o forma otras nuevas que ocupan de tal modo la imaginación, que muchas veces no puede ya recibir al mismo tiempo las ideas que vienen del sentido común, o transmitirlas a la fuerza motriz según la simple organización del cuerpo. En todos estos casos esa fuerza cognoscitiva a veces es pasiva, a veces activa, unas veces imita al sello y otras a la cera; lo cual solamente se debe tomar aquí como una analogía, puesto que en las cosas corpóreas no se encuentra absolutamente nada semejante a esta fuerza. Y es una sola y misma fuerza que, si se aplica con la imaginación al sentido común, se dice que ve, que toca, etc.; si se aplica a la imaginación sola como revestida de diversas figuras, se dice que recuerda; si a la imaginación para formar nuevas figuras, se dice que imagina o concibe; si, finalmente, obra sola, se dice que entiende; cómo se realiza esta última operación lo expondré en su lugar correspondiente.

Y por esta misma razón esta misma fuerza recibe el nombre según sus diversas funciones, y se llama entendimiento puro, o imaginación, o memoria, o sentido; pero propiamente se llama pensamiento [ingenio-espíritu], tanto si forma nuevas ideas en la fantasía, como si se aplica a las ya formadas; la consideramos, pues, como apta para estas diversas operaciones, y la distinción de estos nombres deberá ser observada en lo que sigue. Concebidas así todas estas cosas, fácilmente colegirá el atento lector qué ayudas se pueden esperar de cada facultad, y hasta dónde puede alcanzar el esfuerzo humano para suplir los defectos del ingenio.

Porque pudiendo el entendimiento ser movido por la imaginación, o, por el contrario, obrar sobre ella; y lo mismo la imaginación pudiendo obrar sobre los sentidos, aplicándolos por medio de la fuerza motriz a los objetos, o, por el contrario, obrar éstos sobre ella, fijando en la misma las imágenes de los cuerpos; mas no siendo la memoria, por lo menos la corporal y semejante a la de los brutos, nada distinto de la imaginación, se concluye con certeza que si el entendimiento se ocupa de cosas que no tienen nada corpóreo o semejante a lo corpóreo, no puede ser ayudado por estas facultades, sino, por el contrario, para que no sea entorpecido por ellas, se debe prescindir de los sentidos, y en cuanto sea posible, despojar la imaginación de toda impresión distinta. Pero si el entendimiento se propone examinar algo que pueda referirse al cuerpo, entonces su idea se ha de formar en la imaginación

todo lo distintamente que se pueda, y para hacerlo con mayor comodidad es preciso mostrar a los sentidos externos la cosa misma que esa idea representa. Ni muchas cosas pueden ayudar al entendimiento a tener la intuición distinta de cada objeto. Mas para extraer una cosa de varias, lo que ordinariamente conviene hacer, convendrá excluir de las ideas de las cosas todo lo que no requiera la atención del momento, a fin de que lo restante pueda ser más fácilmente retenido en la memoria; y, del mismo modo, no hará falta presentar entonces las cosas mismas a los sentidos externos, sino más bien algunas figuras reducidas de las mismas que, con tal que sean suficientes para guardarnos de la falta de memoria, serán más útiles cuanto más pequeñas. El que observase todo esto me parece que no habrá omitido nada de las cosas que se refieren a esta parte.

Mas para comenzar ya la segunda parte y para distinguir cuidadosamente las nociones de las cosas simples de las que están compuestas de ellas, y ver en unas y en otras dónde puede estar la falsedad, a fin de precavernos, y cuáles puedan ser conocidas con certeza, a fin de ocuparnos en ellas solas, nos es preciso admitir aquí, como más arriba, ciertas cosas que quizá no están expresamente aceptadas por todos; mas poco importa que no se las crea más verdaderas que aquellos círculos imaginarios con los cuales describen los astrónomos sus fenómenos, con tal que con su auxilio se distinga qué conocimiento puede ser verdadero o falso sobre cualquier asunto.

Así, pues, decimos primeramente que cada cosa debe ser considerada de diferente manera cuando hablamos de ella en orden a nuestro conocimiento y cuando hablamos en orden a su existencia real. En efecto, si consideramos, por ejemplo, algún cuerpo extenso y figurado, tendremos que confesar que él, en cuanto a su realidad, es uno y simple, pues en ese sentido no podría decirse compuesto de la naturaleza de cuerpo, de extensión y de figura, ya que estas partes no han existido jamás separadas unas de otras; pero respecto de nuestro entendimiento decimos que es algo compuesto de esas tres naturalezas, porque concebimos cada una separadamente antes de haber podido juzgar que se encontraban las tres reunidas en un solo y mismo objeto. Por lo cual, como aquí no tratamos de las cosas sino en cuanto son percibidas por el entendimiento, sólo llamamos simples a aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto que no pueden ser divididas por la mente en varias cuyo conocimiento sea más distinto: tales son la figura, la extensión, el movimiento, etc., y concebimos todas las demás como compuestas, en cierto modo, de éstas. Lo cual se ha de tomar en

un sentido tan general, que no se exceptúen ni siquiera aquellas que a veces abstraemos de las mismas cosas simples, como sucede cuando decimos que la figura es el límite de la cosa extensa, entendiendo por límite algo más general que por figura, porque se puede hablar también del límite de la duración, del límite del movimiento, etc. Pues entonces, aunque la significación de límite sea abstraída de la figura, sin embargo, no por eso debe parecer más simple que la figura, sino, por el contrario, como se atribuye también a otras cosas que se diferencian esencialmente de la figura, tales como el término de la duración o del movimiento, etc., debió ser abstraída de éstas también, y, por tanto, es algo compuesto de varias naturalezas completamente diversas y a las cuales sólo equivocadamente se atribuye.

Decimos, en segundo lugar, que aquellas cosas que en relación a nuestro entendimiento se llaman simples, son o puramente espirituales o puramente materiales o mixtas. Las puramente intelectuales son aquellas que son conocidas por el entendimiento por medio de cierta luz ingénita y sin concurso de cosa corpórea alguna; pues es cierto que hay algunas así, y no se puede imaginar ninguna idea corpórea que nos represente qué es el conocimiento, qué la duda, qué la ignorancia, qué la acción de la voluntad que se puede llamar volición y otras cosas semejantes, y, sin embargo, conocemos verdaderamente todas estas cosas y con tanta facilidad que nos basta para esto estar dotados de razón. Puramente materiales son aquellas que no se conocen sino en los cuerpos, como son la figura, la extensión, el movimiento, etc. Finalmente, se deben llamar mixtas las que indistintamente se atribuyen ya a las cosas corpóreas, ya a los espíritus, como la existencia, la unidad, la duración y otras cosas semejantes. A este grupo deben también ser referidas aquellas nociones comunes que son como una especie de vínculos para unir otras naturalezas simples entre sí, y en cuya evidencia descansa la conclusión de todo razonamiento; éstas, por ejemplo: las cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, y también: las cosas que no pueden ser referidas del mismo modo a una tercera, tienen también entre sí algo diverso, etc. Y, en verdad, estas nociones mixtas pueden ser conocidas, bien por el entendimiento puro, bien por el mismo entendimiento contemplando intuitivamente las imágenes de las cosas materiales.

Por lo demás, entre estas naturalezas simples, es justo contar también sus privaciones y negaciones, en cuanto son entendidas por nosotros; porque el conocimiento por el cual veo qué es la nada, o el instante, o el reposo, no es menos verdadero que aquel por el cual entiende

qué es la existencia, o la duración, o el movimiento. Y este modo de concebir permitirá poder decir después que todas las demás cosas que conocemos están compuestas de estas naturalezas simples; así, si juzgo que alguna figura no se mueve, diré que mi pensamiento está, en algún modo, compuesto de figura y reposo, y así de lo demás.

Decimos, en tercer lugar, que aquellas naturalezas simples son todas conocidas por sí mismas y que nunca contienen falsedad alguna. Cosa que fácilmente se verá si distinguimos aquella facultad del entendimiento por la cual ve intuitivamente y conoce las cosas, de aquella otra por la cual juzga afirmando o negando; pues puede suceder que creamos ignorar cosas que, en realidad, conocemos, como si, aparte de lo que vemos por intuición o alcanzamos por el pensamiento, creemos que hay en ellas alguna otra cosa oculta para nosotros, y resulta falsa esta creencia nuestra. Por lo cual es evidente que nos engañamos cuando alguna vez juzgamos que una de esas naturalezas simples no es totalmente conocida por nosotros; porque si de ella llegamos a conocer algo por pequeño que sea —lo cual es necesario, puesto que se supone que juzgamos algo de la misma—, por esto mismo se ha de concluir que la conocemos toda entera; pues de otro modo no podría llamarse simple, sino compuesta de lo que en ella conocemos y de aquello que creemos ignorar.

Decimos, en cuarto lugar, que la conjunción de estas cosas simples entre sí es, o necesaria o contingente. Es necesaria cuando el concepto de una implica de un modo confuso a la otra, de suerte que no podamos concebir distintamente una de las dos, si juzgamos que están separadas una de otra; de esta manera está unida la figura a la extensión, el movimiento a la duración o al tiempo, etc., porque no es posible concebir ni la figura careciendo de toda extensión, ni el movimiento de toda duración. Así también, si digo: cuatro y tres son siete, esta conjunción es necesaria; pues no podemos concebir distintamente el siete si no incluimos en él de un modo confuso el tres y el cuatro. Y de la misma manera, todo lo que se demuestra acerca de las figuras o los números está necesariamente ligado a la cosa sobre la que recae la afirmación. Y no sólo en las cosas sensibles se encuentra esta necesidad, sino también, por ejemplo, si Sócrates dice que duda de todo, se sigue necesariamente de aquí: luego sabe por lo menos esto: que duda; y también: luego conoce que algo puede ser verdadero o falso, etc., pues todo esto va necesariamente anexo a la naturaleza de la duda. Es por el contrario contingente, la unión de aquellas cosas que no están unidas por ninguna relación inseparable: como cuando decimos que

el cuerpo está animado, que el hombre va vestido, etc. Pero también muchas cosas, a veces, unidas necesariamente entre sí, que son contadas entre las contingentes por muchos que no se dan cuenta de sus relaciones, como esta proposición: existo, luego existe Dios; y lo mismo, entiendo, luego tengo un alma distinta del cuerpo, etc. Finalmente se debe notar que muchas proposiciones necesarias resultan contingentes, si se las convierte; así, aunque de que yo existo puedo concluir con certeza que existe Dios, sin embargo, porque Dios existe, no puedo afirmar que yo también exista.

Decimos, en quinto lugar, que nada podemos entender jamás, fuera de esas naturalezas simples y cierta mezcla o composición de ellas entre sí; y, sin duda, casi siempre es más fácil considerar a la vez varias unidas entre sí, que separar una de otras; porque, por ejemplo, puedo conocer el triángulo, aunque nunca haya pensado que en este conocimiento está contenido también el conocimiento de ángulo, de línea, de número tres, de figura, de extensión, etc.; lo cual no obsta, sin embargo, para que digamos que la naturaleza del triángulo está compuesta de todas esas naturalezas, y que son mejor conocidas por el triángulo, puesto que estas mismas son las que se comprenden en él; y en él hay además tal vez muchas otras contenidas que se nos ocultan, como la magnitud de los ángulos, que son iguales a dos rectos e innumerables relaciones que hay entre los lados y los ángulos, o la capacidad del área, etc.

Decimos en sexto lugar que aquellas naturalezas que llamamos compuestas nos son conocidas, o porque experimentemos lo que son, o porque las componemos nosotros mismos. Experimentamos todo lo que percibimos por los sentidos, todo lo que oímos de otros y, en general, todo lo que llega al entendimiento, bien de fuera, bien de la contemplación refleja de sí mismo. Y a este propósito se ha de notar que el entendimiento no puede jamás ser engañado por ninguna experiencia, si se ciñe exclusivamente a la intuición precisa del objeto, tal como lo tiene en sí mismo o en la imaginación, sin juzgar además que la imaginación reproduce fielmente los objetos de los sentidos, ni que los sentidos reciben las verdaderas figuras de las cosas, ni finalmente que las cosas externas son siempre tales como aparecen; pues en todas estas cosas estamos sujetos a error: como si alguien nos cuenta una fábula y creemos que es una cosa que ha pasado; si el que padece ictericia juzga que todo es amarillo, porque tiene los ojos de color amarillo; si, en fin, por tener trastornada la imaginación, como sucede a los melancólicos, juzgamos que sus desordenados fantasmas representan la verdadera realidad. Pero todas

estas cosas no engañarán al entendimiento del sabio, porque juzgará, sí, que todo lo que recibe de la imaginación verdaderamente está grabado en ella; pero nunca asegurará que esa imagen ha procedido íntegra y sin mutación alguna de las cosas externas a los sentidos, y de los sentidos a la imaginación, si antes no ha conocido esto por algún otro medio. Y componemos nosotros mismos las cosas que entendemos, siempre que en ellas creemos que hay algo, que sin ninguna experiencia es percibido inmediatamente por nuestra mente: por ejemplo, si el que padece ictericia se persuade que las cosas que ve son amarillas, este su pensamiento será compuesto de aquello que su imaginación le representa, y de aquello que toma de sí, a saber, que aparece el color amarillo, no por defecto de la vista, sino porque las cosas vistas son verdaderamente amarillas. De donde se deduce que nosotros sólo podemos engañarnos en cuanto que componemos de algún modo nosotros mismos las cosas que creemos.

Decimos, en séptimo lugar, que esta composición puede hacerse de tres maneras: por impulso, por conjetura o por deducción. Componen por impulso sus juicios acerca de las cosas aquellos que por su propio ingenio son movidos a creer algo, sin ser persuadidos por alguna razón, sino sólo determinados, o por alguna potencia superior, o por la propia libertad, o por una disposición de su fantasía: la primera nunca engaña, la segunda rara vez, la tercera casi siempre; pero la primera no pertenece a este lugar, porque no cae dentro de los dominios del método. La composición se hace por conjetura, cuando, por ejemplo, de que el agua, más alejada del centro que la tierra, sea también de una sustancia más sutil, y lo mismo el aire, que está por encima del agua, es también menos denso que ella, conjeturamos que sobre el aire no hay otra cosa que una especie de éter purísimo mucho más sutil que el aire mismo, etc. Pero lo que de este modo componemos, no nos engaña en verdad, si sólo juzgamos que es probable y nunca afirmamos que es verdad; pero tampoco nos hace más sabios.

Sólo queda, pues, la deducción, por medio de la cual podemos componer las cosas de tal modo que estemos ciertos de su verdad; en la cual, sin embargo, también puede haber muchos defectos: como si de que en este espacio lleno de aire no percibimos nada, ni con la vista, ni con el tacto, ni con ningún otro sentido, concluimos que está vacío, uniendo indebidamente la naturaleza del vacío con la de este espacio; y así sucede siempre que de una cosa particular y contingente juzgamos que puede deducirse algo general o necesario. Pero está en nuestro poder evitar este error, a saber, no uniendo jamás varias cosas entre sí, a no ser que veamos que la unión de una con otra es absolutamente necesaria;

como si deducimos que no puede ser figurado nada que no sea extenso, de que la figura tiene conexión necesaria con la extensión, etc.

De todo lo cual resulta: primeramente, que hemos expuesto con distinción y, según creo, por enumeración suficiente, lo que al principio sólo confusamente y sin arte habíamos podido mostrar, a saber, que ningún camino está abierto a los hombres para el conocimiento cierto de la verdad fuera de la intuición evidente y de la deducción necesaria; y también qué son aquellas naturalezas simples de que se habló en la regla octava. Y es evidente que la intuición de la mente se aplica a conocer todas esas naturalezas simples, y todas sus necesarias conexiones entre sí, y finalmente todo lo demás de que el entendimiento tiene experiencia precisa o en sí mismo o en la imaginación. En cuanto a la deducción, se dirán más cosas en lo que sigue.

En segundo lugar, resulta que no hay que poner ningún trabajo en conocer estas naturalezas simples, porque son suficientemente conocidas por sí mismas; sino solamente en separarlas unas de otras, y con la atención fija contemplar intuitivamente cada una por separado. Porque nadie hay de ingenio tan obtuso para no percibir que él, mientras está sentado, se diferencia en algún modo de sí mismo cuando está de pie; pero no todos distinguen con igual precisión la naturaleza de la posición de lo demás que se encuentra en tal pensamiento ni pueden afirmar que nada, fuera de la posición, cambia en este caso. Cosa que no sin razón advertimos aquí, porque muchas veces los hombres de letras suelen ser tan ingeniosos, que encuentran la manera de andar a ciegas aun en las cosas que son evidentes por sí mismas y nunca son ignoradas ni aun por los indoctos; y esto les sucede siempre que pretenden explicar estas cosas de suyo conocidas, por medio de algo más evidente: porque o bien explican otra cosa, o no explican nada; pues ¿quién no conoce todo aquello, cualquier cosa que sea, en lo que cambiamos, cuando mudamos de lugar, y quién comprenderá la misma cosa cuando se le dice que *el lugar es la superficie del cuerpo circundante?*, siendo que esta superficie puede variar sin moverme yo y sin cambiar el lugar; o por el contrario moverse conmigo de tal suerte que, aunque sea la misma la que me rodea, sin embargo no esté ya en el mismo lugar. Mas, en verdad, ¿no parece que pronuncian palabras mágicas que tienen una virtud oculta y por encima de la capacidad del ingenio humano, los que dicen que *el movimiento*, cosa conocidísima para cualquiera, es *el acto del ser en potencia en cuanto está en potencia?* Porque ¿quién va a comprender estas palabras? ¿Quién ignora lo que es el movimiento?, y ¿quién negará que han ido a buscar dificultades

donde no las hay? Se debe declarar, pues, que las cosas no han de ser explicadas nunca por definiciones semejantes, no sea que tomemos las cosas compuestas en lugar de las simples; sino que cada uno, según la luz de su ingenio, debe sólo contemplarlas intuitivamente, con atención y separadas de todas las demás.

Resulta, en tercer lugar, que toda la ciencia humana consiste en esto solamente: en ver distintamente cómo esas naturalezas simples concurren a la composición de otras cosas. Advertencia utilísima, porque siempre que se proponen examinar alguna dificultad, casi todos se detienen en el umbral, sin saber a qué pensamientos deben inclinar la mente, y pensando que han de buscar algún género nuevo de ente, antes desconocido para ellos: así, por ejemplo, si se pregunta cuál es la naturaleza del imán, ellos al punto, presintiendo que es alguna cosa ardua y difícil, apartando el espíritu de todo aquello que es evidente, lo dirigen a lo más difícil y esperan, inmersos en gran vaguedad, que tal vez errando por el espacio vacío de las causas infinitas puedan encontrar algo nuevo. Pero el que piensa que nada puede conocerse en el imán, que no conste de algunas naturalezas simples y por sí mismas cognoscibles, sin dudar lo que ha de hacer, primero recoge con diligencia todas las experiencias que puede tener sobre esa piedra, de las cuales se esfuerza después en deducir cuál es la mezcla de naturalezas simples necesarias para producir todos aquellos efectos que en el imán ha experimentado; la cual una vez encontrada, puede afirmar osadamente que ha comprendido la verdadera naturaleza del imán, en cuanto el hombre puede alcanzarla según las experiencias dadas.

Resulta finalmente de lo dicho que ningún conocimiento de las cosas debe ser tenido por más oscuro que otro, puesto que son todos de la misma naturaleza y consisten en la sola composición de cosas por sí mismas conocidas. De lo cual casi nadie se da cuenta; sino que prevenidos por la opinión contraria, los más atrevidos se permiten dar sus conjeturas por demostraciones verdaderas, y en las cosas que ignoran totalmente, se imaginan ver, como a través de un celaje, verdades muchas veces oscuras; y no temen proponerlas, envolviendo sus conceptos en ciertas palabras, con cuyo auxilio suelen decir muchas cosas hablando con lógica, pero que en realidad no entienden ni ellos ni los que los oyen. Los más modestos, por el contrario, se abstienen con frecuencia de examinar muchas cosas, aunque fáciles y muy necesarias para la vida, por la sola razón de que se creen incapaces para ello; y juzgando que esas cosas pueden ser comprendidas por otros

dotados de mayor ingenio, abrazan las opiniones de aquellos en cuya autoridad más confianza tienen.

Decimos en octavo lugar que sólo pueden deducirse las cosas de las palabras, o la causa del efecto, o el efecto de la causa, o lo semejante de lo semejante, o las partes o el todo mismo de las partes...[5] Por lo demás, para que no se oculte a nadie la concatenación de nuestros preceptos, dividimos todo lo que puede conocerse en proposiciones simples y cuestiones. Para las proposiciones simples no damos otros preceptos que los que preparan la facultad de conocer e intuir con mayor distinción y a examinar con sagacidad cualquier clase de objetos, porque aquéllas deben presentarse espontáneamente y no pueden ser buscadas; lo cual hemos llevado a cabo en las doce primeras reglas, en las que pensamos haber expuesto todo aquello que, a nuestro juicio, puede facilitar de algún modo el uso de la razón. Mas, por lo que toca a las cuestiones, unas son comprendidas perfectamente, aunque se ignore su solución, y de éstas únicamente trataremos en las doce reglas que siguen inmediatamente; otras, en fin, no son comprendidas perfectamente, a las cuales reservamos las últimas doce reglas. División que no hemos ideado sin designio, ya para no vernos en el trance de decir lo que supone el conocimiento de lo que sigue, ya para enseñar primero aquello a lo cual es preciso aplicarse primero para la cultura del espíritu. Se ha de notar que entre las cuestiones que se comprenden perfectamente, sólo ponemos aquellas en las cuales percibimos distintamente tres cosas, a saber: por qué señales podrá ser reconocido lo que se busca cuando se presente; qué es precisamente aquello de lo cual debemos deducirlo; y cómo se ha de probar que esas cosas de tal modo dependen una de otra, que una no podría cambiar de algún modo sin cambiar la otra. De esta suerte tendremos todas las premisas y no quedará por enseñar otra cosa que la manera de encontrar la conclusión, no ya deduciendo una cosa de otra cosa simple (pues esto ya se dijo que podía hacerse sin preceptos), sino desenvolviendo con tanto arte una cosa que depende de muchas otras implicadas juntamente, que en ningún caso se requiera mayor capacidad de ingenio que para hacer la más simple inferencia. Estas cuestiones, siendo abstractas en su mayor parte, y presentándose casi sólo en aritmética y en geometría, parecerán poco útiles a los que no conocen estas ciencias; les advierto, sin embargo, que deben ocuparse y ejercitarse mucho tiempo en aprender este método, si

[5] Laguna señalada por la edición de Amsterdam con las palabras *coetera desunt* («lo demás falta»).

quieren poseer perfectamente la parte siguiente del mismo, en la cual tratamos de todas las cuestiones restantes.

REGLA XIII

Si comprendemos perfectamente una cuestión, debe ser abstraída de todo concepto superfluo, reducida a la mayor simplicidad, y dividida, mediante una enumeración, en partes tan pequeñas como sea posible

Imitamos a los dialécticos únicamente, en que lo mismo que ellos, para enseñar las formas de los silogismos, suponen conocidos sus términos o materia, así también suponemos aquí nosotros que la cuestión es perfectamente comprendida. Pero no distinguimos, como ellos, dos extremos y el medio, sino que consideramos la cosa entera de esta manera: primeramente es necesario que en toda cuestión haya algo desconocido, pues de lo contrario en vano se inquiriría; en segundo lugar, eso mismo debe estar designado de alguna manera, pues, de lo contrario, no estaríamos determinados a investigar eso más bien que cualquier otra cosa; en tercer lugar, no puede ser designado sino por algo que sea conocido. Todo lo cual se encuentra también en las cuestiones imperfectas: como cuando se pregunta cuál es la naturaleza del imán, lo que entendemos por esos dos términos, imán y naturaleza, es conocido, y nos determina a buscar esto en vez de otra cosa. Pero además, para que la cuestión sea perfecta, queremos que esté determinada por completo, de suerte que no se busque nada más que lo que puede ser deducido de los datos: como si alguno me pregunta que qué se ha de inferir acerca de la naturaleza del imán, precisamente de los experimentos que Gilbert afirma haber hecho, ya sean verdaderos o falsos; lo mismo si me pregunta qué pienso exactamente respecto de la naturaleza del sonido, según este solo dato, que las tres cuerdas A, B, C den el mismo sonido, siendo la cuerda B, por hipótesis, doble más gruesa que la cuerda A, pero de igual longitud y puesta en tensión por un peso doble; y siendo, por el contrario, la cuerda C del mismo grosor que la cuerda A, pero de doble longitud y puesta en tensión por un peso cuádruple mayor, etc. Por lo cual fácilmente se comprende cómo todas las cuestiones imperfectas pueden reducirse a las perfectas, tal como se expondrá más ampliamente en su lugar; y se ve también de qué modo puede ser observada esta regla, para abstraer de todo concepto superfluo la dificultad bien comprendida, y reducirla a tal punto que no pensemos ya que

se trata de este o de aquel objeto, sino en general sólo de comparar ciertas magnitudes entre sí: porque, por ejemplo, después que estamos determinados a considerar sólo estas o aquellas experiencias sobre el imán, no queda ninguna dificultad en apartar nuestro pensamiento de todas las demás.

Se añade además que la dificultad debe ser reducida a la mayor simplicidad, a tenor de las reglas quinta y sexta y dividida a tenor de la séptima: por ejemplo, si examino el imán según varias experiencias, recorreré separadamente una después de otra; lo mismo, si examino el sonido, como se ha dicho, compararé separadamente entre sí las cuerdas A y B, después A y C, etc., para abarcar después todas a la vez por una enumeración suficiente. Y éstas son solamente las tres cosas que el entendimiento puro debe observar respecto de los términos de alguna proposición antes de llegar a su solución definitiva, si necesita utilizar las once reglas siguientes; y la manera de hacer esto quedará más claramente expuesta en la tercera parte de este tratado. Por otra parte, entendemos por cuestiones todo aquello en que se encuentra la verdad o la falsedad, cuyas diferentes especies se han de enumerar para determinar qué podemos hacer acerca de cada una.

Ya dijimos que en la sola intuición de las cosas, ya simples o compuestas, no puede haber falsedad; en este sentido no se llaman esas cosas cuestiones, sino que toman este nombre en el momento en que nos proponemos dar sobre ellas algún juicio determinado. Tampoco contamos sólo entre las cuestiones las preguntas que otros hacen, sino que también la misma ignorancia, o mejor dicho, la duda de Sócrates, fue cuestión, cuando examinándola por primera vez se puso a investigar si era verdad que dudaba de todo, y lo aseguró.

Pero aquí buscamos o las cosas por las palabras, o las causas por los efectos, o el todo o unas partes por otras, o en fin muchas cosas a la vez por todas éstas.

Decimos que se buscan las cosas por las palabras, siempre que la dificultad consiste en la oscuridad de la expresión; y a esto se refieren no sólo todos los enigmas como el del animal de la Esfinge, que al principio tenía cuatro pies, después dos y por fin tres; y lo mismo aquel otro de los pescadores que, de pie en la orilla, provistos de cañas y anzuelos para coger los peces; decían que no tenían los que habían cogido ya, pero en cambio tenían los que todavía no habían podido coger, etc.; pero además, en la mayor parte de las cosas de que disputan los sabios, casi siempre hay una cuestión de palabras. Y no es menester tener tan mala opinión de los mayores ingenios, que crea-

mos que conciben mal las cosas, cuando no las explican con palabras suficientemente apropiadas; por ejemplo, cuando llaman *lugar a la superficie del cuerpo circundante*, nada falso conciben en realidad, sino que abusan solamente del nombre de lugar, que según el uso común significa aquella naturaleza simple y por sí misma conocida, en virtud de la cual se dice que algo está aquí o allá; que consiste totalmente en cierta relación del objeto, que se dice estar en el lugar, con las partes del espacio externo, pero que algunos, viendo el nombre de lugar dado a la superficie circundante, lo llamaron impropiamente *lugar intrínseco*, y así de lo demás. Y estas cuestiones sobre palabras ocurren tan frecuentemente que si los filósofos convinieran siempre acerca de la significación de las palabras, se acabarían todas sus controversias.

Se buscan las causas por los efectos, siempre que inquirimos de alguna cosa, si existe o qué es.[6]

Por lo demás, como cuando se nos propone alguna cuestión para resolver, a veces no advertimos en el primer momento de qué género es, ni si se han de buscar las cosas por las palabras o la causa por los efectos, etc.; por eso me parece superfluo decir más cosas en particular sobre todo ello. Será más breve y útil buscar al mismo tiempo con orden todo lo que es preciso hacer para resolver una dificultad cualquiera. Por lo tanto, dada una cuestión cualquiera, es necesario esforzarse antes de nada por comprender distintamente lo que se busca.

Porque frecuentemente algunos se lanzan tan de prisa a la investigación de los problemas, que aportan a su solución un espíritu ligero, sin preguntarse por qué señales reconocerán la cosa que buscan, en el caso que les salga al paso. Son tan ridículos como un criado que al ser enviado por su amo a algún sitio, fuese tan solícito por complacerle que se pusiera a correr antes de recibir el mandato y sin saber adónde se le mandaba ir.

Por el contrario, es preciso que en toda cuestión lo ignorado que debe existir, porque en otro caso la investigación sería vana, esté designado por condiciones tan precisas, que estemos totalmente determinados a buscar una cosa y no otra. Y éstas son las condiciones, cuyo examen hemos dicho que es preciso emprender desde el primer momento; lo cual se conseguirá si enfocamos la energía de nuestro espíritu de suerte que tengamos la intuición distinta de cada cosa, buscando con diligencia hasta qué punto lo ignorado que buscamos está circunscrito

[6] Laguna señalada en la edición de Amsterdam con las palabras *reliqua desunt* («lo demás falta»).

por cada una de ellas; porque de dos maneras suele equivocarse en esto el ingenio humano, o tomando más de lo dado para determinar una cuestión, o, por el contrario, omitiendo algo.

Hay que guardarse de suponer cosas en mayor número y precisión de lo que están dadas; principalmente en los enigmas y otros problemas artificialmente ideados para enredar el ingenio, pero a veces también en otras cuestiones, cuando para resolverlo parece suponerse como cierta alguna cosa, de la cual ninguna razón cierta nos convenció, sino sólo una opinión inveterada. Por ejemplo, en el enigma de la Esfinge, no se debe creer que la palabra pie designa únicamente los pies verdaderos de los animales, sino que es preciso ver si se puede acaso aplicar también a otras cosas, como sucede respecto de las manos de los niños y del bastón de los ancianos, porque unos y otros se sirven de estas cosas como de pies para andar. Lo mismo en el enigma de los pescadores hay que precaverse de que la idea de los peces no ocupe hasta tal punto nuestra mente que nos impida pensar en aquellos animalitos que los harapientos llevan encima a pesar suyo y que echan fuera cuando los cogen. Lo mismo si se pretende saber cómo fue construido un vaso que vimos en cierta ocasión, en medio del cual había una columna, sobre la que estaba puesta una estatua de Tántalo en actitud de beber; el agua echada en él era perfectamente contenida mientras no subía lo suficiente para tocar la boca de Tántalo, pero tan pronto como llegaba a los infelices labios, al punto desaparecía toda; parece a primera vista que todo el artificio estaba en la construcción de la efigie de Tántalo, cuando en realidad no determina en modo alguno la cuestión, sino que sólo es cosa accesoria; toda la dificultad está, en cambio, únicamente en buscar cómo hubo de ser construido el vaso para que toda el agua se escape tan pronto como llegue a una determinada altura y no antes. Lo mismo en fin si, según todas las observaciones que tenemos respecto de los astros, se quiere saber qué es lo que podemos afirmar de sus movimientos, no se debe admitir sin razones que la Tierra está fija y colocada en el centro del universo, como hicieron los antiguos, por el solo motivo de que desde la infancia así nos pareció; sino que esto mismo debe ser puesto también en duda, para examinar después qué se puede tener como cierto en este asunto. Y así de lo demás.

Pecamos, al contrario, por omisión, cuando no reflexionamos en alguna condición que se requiere para la determinación de una cuestión, sea que tal condición se encuentre expresa, sea que de algún modo haya que discernirla; como si se busca el movimiento perpetuo, no el natural como el de los astros o el de las fuentes, sino el produ-

cido por la industria humana, y piensa alguno (como otros creyeron que podía hacerse, pensando que la Tierra se mueve perpetuamente en movimiento circular alrededor de su eje y que el imán retiene todas las propiedades de la Tierra) que encontrará el movimiento perpetuo, disponiendo la piedra imán de tal modo que se mueva en círculo, o que comunique al hierro su movimiento con sus demás propiedades; pues aunque fuese llevado a cabo esto, no por eso produciría artificialmente el movimiento perpetuo, sino que utilizaría sólo el movimiento natural, no de otra suerte que si colocase en la corriente de un río una rueda, de modo que siempre estuviera en movimiento; omitiría entonces la condición requerida para la determinación de la cuestión, etc.

Una vez suficientemente comprendida la cuestión, se ha de ver en qué consiste precisamente la cuestión para que aislada de todo lo demás pueda resolverse con más facilidad.

No siempre basta con entender la cuestión para saber en qué estriba su dificultad; es preciso reflexionar además, en cada una de las cosas que pueden ser objeto de dicha cuestión, a fin de que, si se presentan algunas fáciles de encontrar, las pasemos por alto, y apartado así de la cuestión, quede sólo aquello que ignoramos. Así, en la cuestión aquella del vaso, poco antes descrito, fácilmente advertimos cómo debe ser construido: la columna ha de ser colocada en su centro, pintada el ave, etc.; pero descartando todo esto como algo que no tiene que ver con la cuestión, queda la dificultad desnuda en que el agua contenida antes en el vaso, se escapa totalmente en cuanto llega a determinada altura; cómo se produce esto, es lo que hay que investigar.

Decimos, pues, aquí que la sola cosa importante es recorrer con orden todo lo que está dado en una cuestión, descartando lo que se vea claramente que no tiene que ver con ella, reteniendo lo necesario y remitiendo lo demás a un examen más atento.

REGLA XIV

La misma cuestión debe ser referida a la extensión real de los cuerpos y representada totalmente a la imaginación por puras figuras; pues así será percibida por el entendimiento con mucha mayor distinción

Mas para utilizar también la ayuda de la imaginación se debe notar que siempre que deducimos una cosa desconocida de otra ya conocida antes, no encontramos por eso alguna nueva especie de ser, sino sola-

mente sucede que todo este conocimiento se extiende hasta hacernos percibir que la cosa buscada participa de uno u otro modo la naturaleza de las que están dadas en la cuestión. Por ejemplo, si alguien es ciego de nacimiento, no debemos esperar que consigamos jamás con ninguna clase de argumentos hacerle percibir las verdaderas ideas de los colores, tales como nosotros las hemos recibido de los sentidos. Por el contrario, si alguno ha visto alguna vez los colores fundamentales, pero nunca los intermedios y mixtos, es posible que se represente también por una especie de deducción las imágenes de aquellos que no ha visto, por su semejanza con los otros. Del mismo modo, si en el imán hay algún género de ser, semejante al cual nuestro entendimiento no ha percibido ninguno hasta ahora, no vayamos a esperar que lo conoceremos alguna vez por medio de razonamiento, sino que haría falta estar en posesión de un nuevo sentido, o de un espíritu divino; y todo lo que en este asunto puede hacer el ingenio humano, creeremos que lo hemos alcanzado, si vemos muy distintamente la mezcla de seres o naturalezas ya conocidas, que produce los mismos efectos que aparecen en el imán.

Y en verdad, todos estos seres ya conocidos, como son la extensión, la figura, el movimiento y cosas semejantes, cuya enumeración no es de este lugar, son conocidos por la misma idea en los diversos objetos, y no nos imaginamos de otro modo la figura de una corona, si es de plata que si es de oro; y esta idea común no se transfiere de un objeto a otro más que por simple comparación, por lo cual afirmamos que la cosa buscada es, según este o aquel respecto semejante, o idéntica, o igual a otra dada; de suerte que en todo razonamiento sólo por comparación conoceremos exactamente la verdad. Por ejemplo, en esto: todo A es B, todo B es C, luego todo A es C, se compara entre sí lo buscado y lo dado, a saber: A y C, según la relación que ambos tienen con B, etc. Pero ya que, como varias veces hemos advertido, las formas de los silogismos no aprovechan nada para percibir la verdad de las cosas, será útil al lector, después de rechazarlas totalmente, darse perfectamente cuenta que todo conocimiento que no se adquiere por la intuición simple y pura de un objeto aislado, se adquiere por la comparación de dos o más objetos entre sí. Y en verdad casi todo el trabajo de la razón humana consiste en preparar esta operación; porque cuando es clara y simple, no hay necesidad de ninguna ayuda del método, sino de las solas luces naturales, para tener la intuición de la verdad que se obtiene por ella.

Se debe notar que las comparaciones sólo se llaman simples y claras, cuando lo buscado y lo dado participan igualmente en cierta na-

turaleza; y que las demás comparaciones no necesitan de preparación por otra causa que porque aquella naturaleza común no está igualmente en las dos, sino según ciertos otros respectos o proporciones en las cuales va envuelta; y que la mayor parte del trabajo humano no consiste sino en reducir estas proporciones, de suerte que se vea claramente la igualdad entre lo buscado y algo que sea conocido.

Se debe notar después que nada puede ser reducido a esta igualdad, sino lo que es capaz de más y menos, y que todo ello está comprendido bajo el nombre de magnitud; de forma que, después que, según la regla precedente, los términos de la dificultad han sido abstraídos de todo objeto, comprendamos que nosotros entonces no tenemos otra cosa que hacer que ocuparnos de las magnitudes en general.

Pero si queremos imaginar también entonces alguna cosa, y servirnos, no del entendimiento puro, sino del entendimiento ayudado por las imágenes dibujadas en la fantasía, se debe notar finalmente que nada se dice de las magnitudes en general que no pueda referirse también a cualquiera en especial.

De donde es fácil concluir que no aprovechará poco trasladar lo que veamos que se dice de las magnitudes en general a aquella especie de magnitud que se grabe en nuestra imaginación con más facilidad y distinción que todas las otras; ahora bien, que esta magnitud es la extensión real de los cuerpos, abstracta de todo, excepto de que es figurada, consta por lo dicho en la regla duodécima, donde vimos que la imaginación misma con las ideas en ellas existentes, no es otra cosa que un verdadero cuerpo real extenso y figurado. Lo cual es también evidente por mí mismo, puesto que en ningún otro sujeto destacan con mayor distinción todas las diferencias de las proporciones; porque aunque una cosa pueda llamarse más o menos blanca que otra, y lo mismo un sonido más o menos agudo, y así de lo demás, no podemos, sin embargo, definir exactamente si tal exceso consiste en una proporción doble o triple, etc., sino por cierta analogía con la extensión del cuerpo figurado. Quede, pues, ratificado y fijo que las cuestiones perfectamente determinadas apenas contienen alguna dificultad, fuera de la que consiste en reducir las proporciones a igualdades; y todo aquello en que precisamente se encuentra tal dificultad, puede fácilmente y debe ser separado de todo otro objeto, y luego ser referido a la extensión y las figuras, de las cuales solamente, por lo tanto, trataremos desde ahora hasta la regla vigésimoquinta, sin preocuparnos de ningún otro asunto.

Desearíamos aquí conseguir un lector aficionado a los estudios de la aritmética y la geometría, aunque prefiero que no esté versado en

ellas todavía más que con una erudición vulgar; pues el uso de las reglas que daré aquí, es mucho más fácil para aprender estas ciencias, para lo cual basta plenamente, que para cualquier otro género de cuestiones; y su utilidad es tan grande para alcanzar más alta sabiduría, que no temo en decir que esta parte de nuestro método no ha sido inventada para resolver los problemas matemáticos, sino más bien que éstos casi sólo deben ser aprendidos para cultivar este método. Y nada supondré de estas disciplinas, sino acaso algunas cosas por sí mismos conocidas y al alcance de todo el mundo; mas el conocimiento que se tiene de ellas comúnmente, aunque no esté alterado por algún error manifiesto, está oscurecido, sin embargo, por una multitud de principios equívocos y mal concebidos, que en distintas ocasiones nos esforzaremos en enmendar en las páginas siguientes.

Entendemos por extensión todo aquello que tiene longitud, latitud y profundidad, no pretendiendo averiguar por ahora si es verdadero cuerpo o solamente espacio; no parece necesitar mayor explicación, puesto que nada en absoluto es más fácilmente percibido por nuestra imaginación. Pero como los doctos usan a veces de distinciones tan sutiles que apagan la luz natural y encuentran oscuridad aun en aquellas cosas que los rústicos nunca ignoran, he de advertirles que por extensión no entiendo aquí alguna cosa distinta y separada de todo sujeto,[7] y que en general no conozco tales entes filosóficos, que no caen realmente bajo el dominio de la imaginación. Porque aunque alguno pueda persuadirse, por ejemplo, que, aun en el caso de que sea reducido a la nada todo lo que es extenso en la naturaleza, no repugna a pesar de ello que la extensión misma exista por sí sola, sin embargo, no se servirá de una idea corpórea para concebir esto, sino del entendimiento sólo juzgando falsamente. Lo cual ni él mismo negará si reflexiona atentamente en la imagen misma de la extensión, que entonces se esforzará por representarse en la fantasía: pues advertirá que no la percibe destituida de todo sujeto, sino que la imagina totalmente de otro modo de como cree; de suerte que aquellos entes abstractos (piense lo que quiera el entendimiento sobre la verdad de la cosa), nunca, sin embargo, se forman en la fantasía independientemente de todo sujeto.

Pero como desde ahora nada haremos sin el auxilio de la imaginación, es importante distinguir con cautela por medio de qué ideas

[7] Aquí y en las páginas siguientes no se toma la palabra «sujeto» en sentido psicológico ni lógico, sino en sentido ontológico, como equivalente a «supuesto», «sustrato» y aun «sustancia».

cada una de las significaciones de las palabras ha de ser propuesta a nuestro entendimiento. Por la cual nos proponemos considerar estas tres formas de hablar: *la extensión ocupa lugar; el cuerpo tiene extensión, y la extensión no es cuerpo.*

La primera de las formas manifiesta cómo la extensión se toma por aquello que es extenso; pues lo mismo exactamente concibo si digo: *la extensión ocupa lugar*, que si digo: *lo extenso ocupa lugar*. Pero no por eso, con el objeto de evitar la ambigüedad, es mejor usar la palabra *extenso*, pues no significaría tan distintamente lo que concebimos, esto es, que algún objeto ocupa lugar porque es extenso, y podría alguno interpretar que lo *extenso* es solamente *el objeto que ocupa el lugar*, no de otra suerte que si dijera: *lo animado ocupa lugar*. Por esta razón hemos dicho que trataríamos aquí de la extensión más bien que de lo extenso, a pesar de que pensamos que la extensión no debe concebirse de otro modo que como lo que es extenso.

Pasemos ya a estas palabras: *el cuerpo tiene extensión*, donde comprendemos que la extensión significa otra cosa que cuerpo; pero no por eso formamos dos ideas distintas en nuestra fantasía, una de cuerpo y otra de extensión, sino sólo una: la de cuerpo extenso; en realidad, es coma si dijera: *el cuerpo es extenso*, o más bien, lo extenso es extenso. Lo cual es peculiar de aquellos entes que no existen sino en otro y que nunca pueden concebirse sin algún sujeto; otra cosa sucede con los que se distinguen realmente de los sujetos; porque si dijera, por ejemplo: *Pedro tiene riquezas*, la idea de Pedro es totalmente diferente de la de riquezas; y lo mismo, si dijera: *Pablo es rico*, imaginaría una cosa totalmente distinta que si dijera: *el rico es rico*. Y muchos, no distinguiendo esta diversidad, opinan falsamente que la extensión contiene algo distinto de aquello que es extenso, como las riquezas de Pablo son otra cosa que Pablo.

Finalmente, si se dice: *la extensión no es cuerpo*, entonces el vocablo *extensión* se toma en un sentido muy distinto del precedente; y en esta significación no le corresponde ninguna idea peculiar en la fantasía, sino que toda la enunciación se lleva a cabo por el entendimiento puro, que es el que únicamente tiene la facultad de separar tales entes abstractos. Y esto es para muchos una ocasión de error, porque no advirtiendo que la extensión tomada en este sentido no puede ser comprendida por la imaginación, se la representan por una verdadera idea; y como esta idea envuelve necesariamente el concepto de cuerpo, si dicen que la extensión así concebida no es cuerpo, caen imprudentemente en la contradicción de que *lo mismo es a la vez cuerpo y no*

cuerpo. Es de gran importancia distinguir las enunciaciones en que palabras tales como *extensión*, *figura*, *número*, *superficie*, *línea*, *punto*, *unidad*, *etc*., tienen una significación tan estricta, que excluyen algo de lo cual en realidad no son distintas, como cuando se dice: *la extensión o la figura no es el cuerpo; el número no es la cosa numerada, la superficie es el límite del cuerpo, la línea de la superficie, el punto de la línea; la unidad no es la cantidad*, *etc*. Todas las cuales y otras parecidas proposiciones han de ser totalmente apartadas de la imaginación para que sean verdaderas; por lo cual no vamos a tratar de ellas en lo que sigue.

Se debe notar cuidadosamente que en todas las otras proposiciones, en que estas palabras, a pesar de tener el mismo sentido y ser empleadas de la misma manera abstracta de todo sujeto, nada, sin embargo, excluyen y debemos usar de la ayuda de la imaginación; porque entonces, aunque el entendimiento atienda precisa y exclusivamente a aquello que se designa con la palabra, no obstante la imaginación debe representarse la verdadera idea de la cosa para que el mismo entendimiento pueda dirigirse, si alguna vez lo exige la utilidad, a sus otras condiciones no expresadas por el vocablo, y no juzgue jamás imprudentemente que éstas han sido excluidas. Como cuando la cuestión es acerca del número, imaginamos algún objeto que puede ser medido por una multitud de unidades; pero aunque el entendimiento en esta ocasión reflexione sólo en dicha multitud, nos guardaremos, sin embargo, de deducir de aquí algo en que la cosa numerada se suponga excluida de nuestro concepto, como hacen aquellos que atribuyen a los números propiedades maravillosas y cualidades ilusorias, a las cuales no darían en verdad tanta fe si no concibieran el número distinto de las cosas numeradas. Lo mismo, si tratamos de la figura, pensamos que tratamos de un sujeto extenso, considerado solamente bajo la razón de figurado; si es del cuerpo, pensamos que tratamos de lo mismo como largo, ancho y profundo; si de la superficie, concebimos lo mismo con largo y ancho, omitida la profundidad, pero no negada; si de la línea, como largo solamente; si del punto, concebimos el mismo sujeto, sin tener en cuenta ninguna otra cosa, excepto que es ente.

Y aunque desarrollo aquí todas estas cosas ampliamente, están, sin embargo, los mortales con tales prejuicios en su espíritu, que temo todavía que no haya en ese punto sino muy pocos que estén bastante seguros de todo peligro de errar, y encuentren la explicación de mi sentir demasiado breve en tan largo discurso; pues aun la aritmética y la geometría, las más ciertas de todas las ciencias, nos engañan también en cuanto a esto: porque ¿qué calculador no piensa que sus

números están no sólo abstraídos de todo sujeto por el entendimiento, sino además que es preciso designarlos con la imaginación? ¿Qué geómetra no oscurece la evidencia de su objeto con principios contradictorios, cuando juzga que las líneas carecen de latitud y las superficies de profundidad y, sin embargo, las compone después unas de otras, no advirtiendo que la línea, por cuyo movimiento cree que se engendra la superficie, es un verdadero cuerpo, y aquella, que carece de latitud, no es sino un modo del cuerpo? Pues, para no detenernos por más tiempo en estas observaciones, seremos más breves en exponer de qué manera pensamos que debe ser concebido nuestro objeto para demostrar acerca de él, lo más fácilmente posible, todo lo que hay de verdad en la aritmética y en la geometría.

Aquí, pues, tratamos del objeto extenso, no considerando en él otra cosa que la extensión misma, absteniéndonos a propósito del vocablo *cantidad*, porque hay filósofos tan sutiles que han distinguido también ésta de la extensión; mas suponemos que todas las cuestiones han sido llevadas a tal punto que no se pretende otra cosa que conocer una determinada extensión comparándola con cierta otra ya conocida. Porque no esperando conocer aquí ningún nuevo ente, sino queriendo solamente obrar de modo que en toda proporción, por oscura que sea, se encuentre una igualdad entre lo desconocido y alguna cosa conocida, es cierto que todas las diferencias de proporciones que existen en otros sujetos pueden hallarse también entre dos o más extensiones, y, por consiguiente, basta considerar para nuestro fin en la extensión misma todo lo que pueda ayudar a hacer comprender las diferencias de las proporciones y que consiste solamente en tres cosas: la dimensión, la unidad y la figura.

Por dimensión no entendemos otra cosa que el modo y razón según la cual algún objeto se considera mensurable; de suerte que, no sólo la longitud, la latitud y la profundidad sean dimensiones del cuerpo, sino también la gravedad sea la dimensión según la cual los sujetos son pesados, la velocidad sea la dimensión del movimiento, y así de infinitas cosas de este jaez. Pues la división misma en varias partes iguales, ya sea real o sólo intelectual, es propiamente la dimensión según la cual contamos las cosas, y la medida aquella que constituye el número, es llamada propiamente una especie de dimensión, aunque haya alguna diferencia en la significación del nombre. En efecto, si consideramos las partes en orden al todo, entonces se dice que contamos: por el contrario, si consideramos el todo como distribuido en partes, lo medimos, por ejemplo: medimos los siglos por años, días,

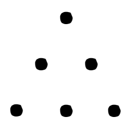
horas y minutos; pero si contamos los minutos, horas, días y años, acabaremos por completar los siglos.

De lo cual se deduce que pueden ser infinitas en el mismo sujeto las diferentes dimensiones, y que no añaden nada en absoluto a las cosas mensurables, sino que son comprendidas de la misma manera, ya tengan un fundamento real en los sujetos mismos, o bien hayan sido inventadas por arbitrio de nuestra mente. Es, efectivamente, algo real la gravedad del cuerpo, o la celeridad del movimiento, o la división del siglo en años y días; pero no la división del día en horas y minutos, etc. Y, sin embargo, todas estas cosas son equivalentes si se consideran sólo bajo la razón de dimensión, como se debe hacer aquí y en las disciplinas matemáticas, pues pertenece más bien a los físicos examinar si tienen fundamento real.

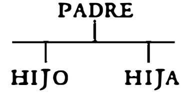
Esta advertencia arroja gran luz sobre la geometría, porque en ella casi todos conciben mal tres especies de cantidad: la línea, la superficie y el cuerpo. Ya se ha dicho antes, en efecto, que la línea y la superficie no son concebidas como distintas realmente del cuerpo, o como distintas entre sí; pero si se consideran simplemente como abstraídas por el entendimiento, entonces no son especies de cantidad más diferentes, que el animal y el viviente son diferentes especies de sustancias en el hombre. Y ocasionalmente debo advertir que las tres dimensiones de los cuerpos, la longitud, la latitud y la profundidad, no se diferencian entre sí más que en el hombre; pues nada impide que en un sólido dado se elija la extensión que se quiera por longitud, otra por latitud, etc. Y aunque estas tres solamente tienen fundamento real en toda cosa extensa, considerada simplemente como extensa, sin embargo, no consideramos aquí éstas más bien que infinitas otras que, o bien el entendimiento finge, o que tienen otros fundamentos en las cosas: como si queremos medir exactamente un triángulo, tres cosas deben ser conocidas referentes a él, a saber: o los tres lados, o dos lados y un ángulo, o dos ángulos y el área, etc.; y para el trapecio, igualmente, hay que conocer cinco cosas; seis, para el tetraedro, etc.; y todas ellas pueden llamarse dimensiones. Mas para escoger aquí aquellas en que más ayuda encuentra la imaginación, nunca prestaremos, a la vez, nuestra atención a más que una o dos de las representadas en ella, aunque comprendamos que en la proposición de que nos ocupamos hay muchas otras; pues es propio del método dividirlas en el mayor número posible, de suerte que no consideremos a la vez sino muy pocas de ellas; pero, no obstante, sucesivamente todas.

La unidad es aquella naturaleza común en la cual, como arriba dijimos, deben participar igualmente todas aquellas cosas que se comparan entre sí. Y si en una cuestión no existe alguna unidad ya determinada, podemos tomar por ella, bien una de las magnitudes ya dadas u otra cualquiera, y ésta será la medida común de todas las demás; y comprenderemos que hay en ella tantas dimensiones como en los extremos mismos, que entre sí habrán de ser comparados, y la concebiremos o simplemente como algo extenso, abstrayendo de toda otra cosa, y entonces será lo mismo que el punto de los geómetras cuando por su movimiento construyen la línea o como una línea o un cuadrado.

Por lo que toca a las figuras, ya se manifestó más arriba cómo por medio de ellas solas pueden formarse las ideas de todas las cosas, y queda por advertir en este lugar que de sus innumerables especies diferentes sólo utilizaremos aquí aquellas con las que se expresan muy fácilmente todas las diferencias de las relaciones o proporciones. Pero sólo hay dos géneros de cosas que se comparan entre sí; las multitudes y las magnitudes; y tenemos también dos géneros de figuras para proponerlas a nuestra representación; porque, por ejemplo, los puntos



que designan el número del triángulo, o el árbol que explica la genealogía de alguien,



etc., son figuras para representar la multitud; aquellas, en cambio, que son continuas e indivisas, como el triángulo, el cuadrado, etc.,



representan las magnitudes.

Ahora bien, para poder exponer cuáles son de todas estas figuras las que hemos de utilizar aquí, conviene saber que todas las relaciones que puede haber entre seres de un mismo género se han de referir a dos tipos: o al orden o a la medida.

Se debe saber, además, que inventar el orden cuesta no poco trabajo, como se puede ver por todo este método que casi no enseña otra cosa; pero conocer el orden, una vez descubierto, no lleva consigo, en absoluto, ninguna dificultad, sino que podemos fácilmente, según la regla VII, recorrer mentalmente cada una de las partes ordenadas, porque en este género de relaciones unas se refieren a otras por sí solas y no mediante una tercera cosa, como sucede en las medidas, de cuya explicación por eso sólo tratamos aquí. Conozco, en efecto, cuál es el orden entre A y B, sin considerar ninguna otra cosa que los dos extremos; pero no conozco cuál es la proporción de magnitud entre 2 y 3, sin considerar una tercera cosa, a saber: la unidad, que es la medida común de ambos.

Conviene saber también que las magnitudes continuas, por medio de una unidad facticia, pueden totalmente, algunas veces, ser reducidas a multitud, y siempre, por lo menos en parte; y que la multitud de unidades puede luego ser dispuesta en tal orden que la dificultad tocante al conocimiento de la medida sólo depende, después de todo, de la consideración del orden, y que en este progreso es muy grande la ayuda del método.

Conviene saber, finalmente, que entre las dimensiones de una magnitud continua ninguna se concibe tan distintamente como la longitud y la latitud, y que no se debe atender a varias de ellas a la vez en la misma figura para comparar dos diferentes entre sí; porque es propio del método, si se tienen más de dos diferentes entre sí para comparar, recorrerlas sucesivamente y atender sólo a dos al mismo tiempo.

Después de estas observaciones se colige fácilmente que es preciso abstraer las proposiciones, no menos de las figuras mismas de que tratan los geómetras, si es cuestión de ellas, que de cualquier otra materia; y que no deben ser retenidas para esto sino las superficies rectilíneas y rectangulares, o las líneas rectas que llamamos también figuras, porque por ellas imaginamos que el sujeto es verdaderamente extenso no menos que por las superficies, como arriba se dijo; y que, finalmente, se debe representar por estas mismas figuras, sea las magnitudes continuas, sea también la multitud o número; y que nada puede encontrar más sencillo el ingenio humano para exponer todas las diferencias de las relaciones.

REGLA XV

Es útil también, casi siempre, trazar estas figuras y presentarlas a los sentidos externos, a fin de que, por este medio, se mantenga más fácilmente la atención de nuestro pensamiento

La manera como hay que trazarlas para que, mientras se ponen delante de los ojos, se graben sus imágenes más distintamente en nuestra imaginación, es evidente por sí; pues primero representaremos la unidad de tres maneras, a saber: por un cuadrado, □, si la consideramos como larga y ancha, o por una línea, ———, si la consideramos sólo como larga, o, finalmente, por un punto, •, si no la consideramos de otro modo que en cuanto de ella se compone la multitud; pero de cualquier manera que sea representada y concebida, entenderemos siempre que es un sujeto extenso en todos los sentidos y capaz de infinitas dimensiones. Así también por lo que toca a los términos de la proposición, si se ha de atender, a la vez, a dos de sus magnitudes diversas, las representaremos por un rectángulo, cuyos dos lados serán las magnitudes propuestas de la siguiente manera: si son inconmensurables con la unidad ▭; o de ésta ⊞, o esta otra : ::, si son conmensurables; y nada más si no se trata de una multitud de unidades. Si, en fin, atendemos a una sola de sus magnitudes, la representaremos, o por un rectángulo, en el cual uno de los lados sea la magnitud propuesta y otro la unidad, de este modo, ▭, que será siempre que dicha magnitud debe ser comparada con alguna superficie, o por una longitud solamente, de esta forma, ———; si se considera sólo como longitud inconmensurable, o de este modo, ... si se trata de una multitud.

REGLA XVI

En cuanto a las cosas que no requieren la atención actual de la mente, aunque sean necesarias para la conclusión, es mejor representarlas por signos muy breves que por figuras íntegras; pues así la memoria no podrá fallar, ni tampoco por eso se distraerá el pensamiento en retenerlas, mientras se aplica a deducir otras

Por lo demás, como no se deben contemplar, según dijimos, en una y misma intuición de los ojos o de la mente, más de dos dimensiones diferentes de las innumerables que pueden representarse en nuestra fantasía, es importante retener todas las otras, de suerte que se presenten fácilmente cuando la utilidad lo exija; para cuyo fin parece la memoria naturalmente instituida. Pero como esta facultad es muchas veces fugaz, y para no vernos obligados a gastar parte de nuestra atención en renovarla, mientras estamos ocupados en otros pensamientos, muy a propósito se inventó el uso de la escritura, en cuyo recurso confiamos, nada en absoluto encomendaremos aquí a la memoria, sino que, dejando libre toda la imaginación en las ideas presentes, dibujaremos en el papel las cosas que hayan de ser retenidas, y esto, por medio de signos brevísimos, a fin de que después de haber examinado distintamente cada cosa según la regla IX, podamos, a tenor de la XII, recorrer todas con un movimiento rapidísimo del pensamiento y contemplar intuitivamente, al mismo tiempo, el mayor número posible.

Todo, pues, que haga falta considerar como uno para la solución de una dificultad, lo designaremos con un signo único, que se puede imaginar como se quiera. Pero, para mayor facilidad, utilizaremos las letras *a, b, c*, etc., para expresar magnitudes conocidas, y A, B, C, para las desconocidas, a las cuales antepondremos con frecuencia las cifras 1, 2, 3, 4, etc., para explicar su multitud, y, por otra parte, pospondremos estas mismas cifras para expresar el número de relaciones que en ellas deberán ser comprendidas; así, si escribo $2a^3$, será lo mismo que si dijera el duplo de la magnitud designada por la letra *a*, la cual contiene tres relaciones. Y con este ardid, no sólo economizaremos un gran número de palabras, sino, lo que es más importante, presentaremos los términos de la dificultad tan puros y desnudos que, sin omitir nada útil, no se encontrará nunca en ellos nada superfluo y que ocupe inútilmente la capacidad del espíritu, mientras la mente tenga que abarcar varias cosas a la vez.

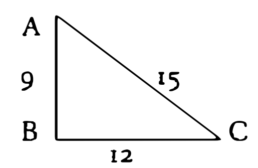
Y para comprender más claramente todo esto, se debe advertir, en primer lugar, que los calculadores tienen la costumbre de designar cada magnitud por varias unidades, o por un número cualquiera; pero nosotros, en este lugar, abstraemos cada magnitud de los números mismos, como poco antes de las figuras geométricas o de cualquier otra cosa. Y hacemos esto, no sólo para evitar el fastidio de un largo cálculo inútil, sino, sobre todo, para que las partes del objeto que constituyen la naturaleza de la dificultad queden siempre distintas y no sean envueltas en números inútiles; así, por ejemplo, si se busca la base de un triángulo rectángulo, cuyos lados dados sean 9 y 12, dirá el calculador que aquélla es $\sqrt{225}$ o 15; encontraremos que la base es $a^2 + b^2$; así, las dos partes a^2 y b^2, que en el número están confusas, quedarán distintas.

Se debe advertir también que por número de relaciones se ha de entender las proporciones que se siguen en orden continuo, proporciones que en el álgebra ordinario se pueden explicar por varias dimensiones y figuras, de las cuales llaman la primera *raíz*; la segunda, *cuadrado*; la tercera, *cubo*; la cuarta, *bicuadrado*, etc. Términos que confieso me han engañado a mí mismo mucho tiempo; porque después de la línea y el cuadrado, nada más claro me parece poder ser propuesto a mi imaginación que el cubo y otras figuras semejantes, y con su ayuda resolvía yo gran número de dificultades. Pero me di cuenta, después de muchas experiencias, que por medio de este modo de concebir las cosas no había descubierto nada que no hubiera podido conocer mucho más fácil y distintamente sin ella; y que deben ser rechazados totalmente tales nombres para que no enturbien el concepto, porque aunque una magnitud se pueda llamar *cubo* o *bicuadrado*, no se la debe representar a la imaginación de otro modo que como una línea o una superficie, según la regla precedente. Así, pues, se ha de notar, sobre todo, que la raíz, el cuadrado, el cubo, etc., no son otra cosa que magnitudes en proporción continua que se suponen siempre precedidas por aquella unidad facticia de que ya hemos hablado más arriba; unidad a la cual se refiere la primera proporcional inmediatamente y por una sola relación; y la segunda, mediante la primera y, por tanto, por dos relaciones; la tercera, mediante la primera y segunda y, por tanto, por tres relaciones, etc. Llamaremos, pues, desde ahora, primera proporcional a aquella magnitud que en álgebra se llama raíz; segunda proporcional, a la que se llama cuadrado, y así sucesivamente.

Finalmente, es preciso advertir que, aunque aquí abstraigamos de ciertos números los términos de la dificultad para examinar su naturaleza, sin embargo, sucede muchas veces que puede resolverse con los números dados de un modo más sencillo que abstrayéndola de ellos;

cosa que sucede por el doble uso de los números a que ya aludimos antes, pues los mismos números explican, a veces, el orden y, a veces, la medida; por lo cual, después de haber buscado la dificultad en los términos generales en que está expresa, conviene referirla a los números dados para ver si acaso nos proporcionan una solución más sencilla, por ejemplo, después de ver que la base de un triángulo rectángulo de lados a y b es $a^2 + b^2$, se sustituirá a^2 por 81, y b^2 por 144, que, sumados, dan 225, cuya raíz o media proporcional entre la unidad y 225 es 15; por donde conoceremos que la base 15 es conmensurable con los lados 9 y 12, pero no, en general, porque sea base de un triángulo rectángulo, uno de cuyos lados es al otro como 3 es a 4. Todo esto lo distinguimos nosotros que buscamos un conocimiento evidente y distinto de las cosas; pero no los calculadores, que están satisfechos con tal que encuentren la suma buscada, aunque no se den cuenta de cómo depende de los datos, en lo cual, sin embargo, consiste única y propiamente la ciencia.

Ahora bien, es preciso observar de un modo general que no se debe confiar nunca a la memoria ninguna de las cosas que requieren una atención continua, si podemos fijarla en el papel, no sea que un esfuerzo inútil de la memoria sustraiga una parte de nuestro espíritu al estudio del objeto presente. Conviene hacer un cuadro en que escribiremos los términos de la cuestión tales como habrán de ser propuestos la primera vez: después, la manera de abstraerlos y los signos con que se les represente, a fin de que cuando la solución haya sido encontrada con los signos mismos, la apliquemos fácilmente y sin ninguna ayuda de la memoria, al objeto particular de que se trate; pues nada se abstrae nunca sino de una cosa menos general. Así, pues, escribiré de este modo: se busca la base AC en el triángulo rectángulo A B C, y abstraigo la



dificultad para buscar, en general, la magnitud de la base por la magnitud de los lados; luego, en lugar de A B, que es igual a 9, pongo a; en lugar de B C, que es igual a 12, pongo b, y así de lo demás.

He de advertir que todavía usaremos de estas cuatro reglas en la tercera parte de este tratado; pero tomadas en un sentido más amplio que lo han sido aquí, como se dirá; en su lugar correspondiente.

REGLA XVII

La dificultad propuesta debe ser directamente recorrida, prescindiendo de que algunos de sus términos sean conocidos y otros desconocidos, y procurando intuir por medio de verdaderos discursos la mutua dependencia de cada uno con los demás

Las cuatro reglas anteriores nos enseñaron cómo, determinadas las dificultades y perfectamente comprendidas, habían de ser abstraídas de cada sujeto y reducidas a tal punto que después no se buscase otra cosa que conocer ciertas magnitudes en virtud de esta o aquella relación que las une a otras dadas. Pero en las cinco reglas siguientes vamos a exponer cómo esas mismas dificultades deben ser tratadas de modo que, cualquiera que sea el número de magnitudes desconocidas en una sola proposición; estén todas subordinadas unas a otras, y lo que sea la primera respecto de la unidad, sea la segunda respecto de la primera, la tercera respecto de la segunda, la cuarta respecto de la tercera y así, consiguientemente, hagan, cualquiera que sea su número, una suma igual a cierta magnitud conocida; y esto por un método tan cierto que podamos afirmar con seguridad que esas magnitudes no pueden, en modo alguno, ser reducidas a términos más simples.

En cuanto a lo presente, empero, se debe notar que en toda cuestión que se ha de resolver por deducción existe un camino sencillo y directo que nos permite pasar muy fácilmente de un término a otro, siendo todos los demás más difíciles e indirectos. Para comprender esto conviene recordar lo que se dijo en la regla XI, en donde expusimos cuál es el encadenamiento de las proposiciones; vimos que si se compara cada proposición con sus inmediatas, nos damos cuenta fácilmente cómo también la primera y la última están en relación, aunque no deduzcamos tan fácilmente de los extremos las proposiciones intermedias. Ahora, pues, si intuimos la dependencia recíproca de cada proposición sin que el orden sea interrumpido en ninguna parte, para inferir de aquí cómo la última depende de la primera, recorreremos directamente la dificultad; por el contrario, si del hecho de que sepamos que la primera y la última proposición están ligadas entre sí ciertamente, quisiéramos deducir cuáles son las intermedias que las unen, seguiríamos un orden indirecto e inverso. Ahora bien, como no nos ocupamos aquí más que de cuestiones complicadas, en que se parte de los extremos conocidos para llegar, siguiendo un

orden inverso, al conocimiento de los intermedios, todo el artificio consistirá en suponer conocido lo que es desconocido, de modo que podamos obtener un medio fácil y directo de investigación aun en las dificultades más embrolladas; y nada impide que esto no pueda hacerse siempre, puesto que hemos supuesto al principio de esta parte que sabíamos que en una proposición los términos desconocidos están en tal dependencia de los términos conocidos, que están completamente determinados por ellos; de suerte que si reflexionamos en los términos que se presentan primero, cuando reconocemos esta determinación, y si los contamos, aunque desconocidos, entre los términos conocidos, a fin de deducir de ellos, gradualmente y siguiendo el verdadero camino, todos aquellos también que son conocidos, como si fueran desconocidos, cumpliremos todo lo que prescribe esta regla; en cuanto a los ejemplos de lo que acabamos de exponer y de otras cosas que expondremos a continuación, los reservamos para la regla XXIV, porque allí será más oportuna su exposición.

REGLA XVIII

Para esto, sólo cuatro operaciones se requieren: la adición, la sustracción, la multiplicación y la división, de las cuales las dos ultimas muchas veces no deben ser llevadas a cabo, ya para no complicar nada inútilmente, ya porque pueden ser ejecutadas más fácilmente después

La muchedumbre de las reglas siempre procede de la impericia del maestro, y las cosas que pueden reducirse a un solo precepto general, son menos claras cuando se distribuyen en muchos particulares. Por eso reducimos aquí sólo a cuatro tipos todas las operaciones de que se ha de usar para recorrer las cuestiones, esto es, para deducir ciertas magnitudes de otras; ya se verá por su explicación cómo bastan esas cuatro.

Efectivamente, si llegamos al conocimiento de una magnitud porque conocemos las partes de que se compone, se debe a la adición; si descubrimos una parte porque tenemos el todo y el exceso del todo sobre dicha parte, entonces es por sustracción; y ya no hay más modos para deducir una magnitud cualquiera de otras magnitudes absolutamente tomadas, y en las cuales esté contenida de algún modo. Pero si es preciso encontrar alguna magnitud partiendo de otras completamente diferentes y que no contienen en modo alguno la que se busca, es necesario referir de alguna manera esta última magnitud a las pre-

cedentes; y si esta relación o habitud ha de ser directamente buscada, entonces se debe usar de la multiplicación; si indirectamente, de la división.

Y para exponer claramente estas dos operaciones conviene saber que la unidad, de que ya hemos hablado, es aquí la base y el fundamento de todas las relaciones, y que ocupa el primer grado en la serie de magnitudes continuamente proporcionales; que las magnitudes dadas se encuentran en el segundo grado y las magnitudes buscadas en el tercero, cuarto y restantes, si la proporción es directa; pero si es indirecta, la buscada se encuentra en el segundo y demás grados intermedios, y la dada, en el último.

En efecto, si se dice que lo que la unidad es a *a* o a 5 dado, *b* o 7 dado es a la magnitud buscada, que es *a b* o 35, entonces *a* y *b* están en el segundo grado, y *a b*, que es su producto, en el tercero. Asimismo, si se añade que lo que la unidad es a *c* o 9, *a b* o 35 es a la magnitud buscada *a b c* o 315, entonces *a b c* está en el cuarto grado, y es el producto de dos multiplicaciones de *a b* y de *c*, que están en el segundo grado, y así de lo demás. Asimismo, lo que la unidad es a *a* o 5, *a* o 5 es a a^2 o 25; y más aún, lo que la unidad es a *a* o 5, a^2 o 25 es a a^2 o 125; y, en fin, lo que la unidad es a *a* o 5, a^3 o 125 es a a^4 o 625, etc.; y, en realidad, no se hace de otro modo la multiplicación, sea que se multiplique una magnitud por sí misma, sea que se multiplique por otra completamente diferente.

Por otra parte, si se dice que lo que la unidad es a *a* o 5 dado como divisor, B o 7 que se busca es a *ab* o 35 dado como dividendo, entonces el orden es inverso e indirecto; por lo cual B, que se busca, no se encuentra sino dividiendo *a b* dado por *a* igualmente dado. Asimismo, si se dice que lo que es la unidad a A o 5 que se busca, A o 5 que se busca es a a^2 o 25 dado; o lo que la unidad es a A o 5 que se busca, A^2 o 25 que se busca es a a^3 o 125 dado, y así de lo demás. A todas estas operaciones les damos el nombre de división, si bien hay que notar que estos últimos casos encierran más dificultad que los primeros, porque en ellos se encuentra con mayor frecuencia la magnitud buscada, que, por consiguiente, encierra más relaciones. El sentido de estos ejemplos es, pues, el mismo que si se dijera que es preciso extraer la raíz cuadrada de a^2 o 25, o la raíz cúbica de a^3 o 125, y así sucesivamente; modo de hablar usado por los calculadores. O también, para explicarlas con los términos de los geómetras, es lo mismo que si se dijera que es preciso encontrar la media proporcional entre la magnitud adoptada que llamamos unidad y la que es

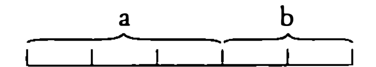
designada por a^2, o dos medias proporcionales entre la unidad y a^3, y así sucesivamente.

Por todo lo cual se ve fácilmente cómo estas dos operaciones bastan para encontrar todas las magnitudes que deben ser deducidas de otras magnitudes por medio de alguna relación. Comprendido esto nos queda por exponer cómo estas operaciones deben estar sometidas al examen de la imaginación y cómo es preciso representarlas a los ojos mismos para explicar después, finalmente, su uso o práctica.

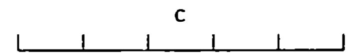
Si se ha de hacer una adición o una sustracción concebimos el sujeto bajo la forma de una línea o bajo la forma de una magnitud extensa en la cual no se debe considerar más que la longitud; porque si se ha de añadir la línea *a* a la línea *b*,



juntaremos una a otra, de este modo, *a b*,

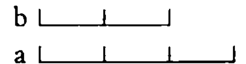


y el producto es *c*,



Si, por el contrario, se ha de restar la menor de la mayor, es decir, *b* de *a*,

colocaremos la una sobre la otra de esta manera,

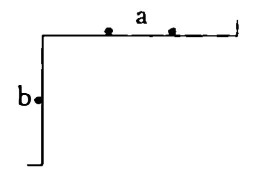


y así se obtiene la parte de la mayor que no puede ser cubierta por la menor, a saber:

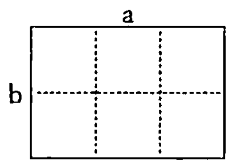
En la multiplicación concebimos también las magnitudes dadas en forma de líneas; pero imaginamos que forman un rectángulo, pues si multiplicamos *a* por *b*,



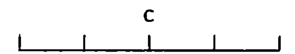
adaptamos la una a la otra en ángulo recto de esta manera,



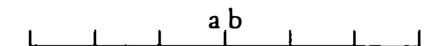
y se obtiene el rectángulo



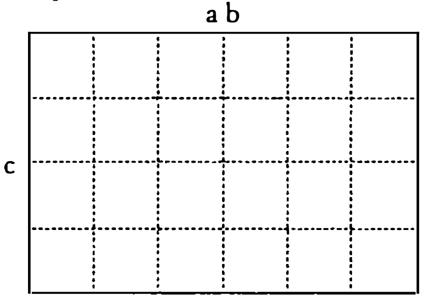
Más aún, si queremos multiplicar *ab* por *c*



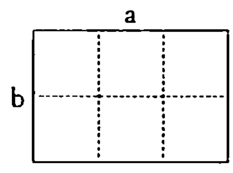
conviene concebir *ab* como línea, a saber: *ab*,



de modo que resulte para *abc*:



Finalmente en la división, en la que el divisor está dado, imaginamos que la magnitud que ha de ser dividida es un rectángulo, uno de cuyos lados es el divisor, y otro el cociente, así, por ejemplo, si se ha de dividir el rectángulo *ab* por *a*



se quita la longitud *a* y queda *b* por cociente

b

o lo contrario, si se divide el mismo rectángulo por *b*, se quita la altura *b* y el cociente será *a*,

a

pero en aquellas divisiones en que no está dado el divisor, sino solamente designado por alguna relación, como cuando se dice que se va a extraer la raíz cuadrada o cúbica, etc., se debe notar entonces que el dividendo y todos los demás términos deben siempre ser concebidos como líneas existentes en una serie de proporciones continuas, de las cuales la primera es la unidad y la última la magnitud que hay que dividir. En su lugar se dirá cómo han de ser encontradas todas las medias proporcionales entre dicha magnitud y la unidad; y baste por el momento haber declarado que suponemos que tales operaciones no son ejecutadas aquí, ya que deben ser hechas por un movimiento indirecto y reflejo de la imaginación, y ahora no trataremos sino de las cuestiones que se deben examinar directamente.

Por lo que toca a otras operaciones, pueden ser llevadas a cabo muy fácilmente de la manera como dijimos que deben ser concebidas. Queda, sin embargo, por exponer cómo se han de preparar sus términos; pues aunque somos libres, cuando nos ocupamos por vez primera de una dificultad, de concebir sus términos como líneas o como rectángulos, sin atribuirles jamás otras figuras, como dijimos en la regla décimocuarta; sucede, sin embargo, muchas veces en el curso de la operación, que un rectángulo que al principio ha sido producido por la multiplicación de dos líneas, debe después ser concebido como una línea para hacer otra operación; o el mismo rectángulo o la línea producida por una adición o una sustracción, debe ser luego concebida como otro rectángulo sobre la línea designada que debe dividirlo.

Es, pues, importante exponer aquí cómo todo rectángulo puede ser transformado en una línea, e inversamente una línea, o también un rectángulo, en otro rectángulo cuyo lado esté designado. Esto es muy fácil para los geómetras, con tal que se den cuenta que siempre que comparamos, como aquí, líneas con un rectángulo, las concebimos siempre como rectángulos, uno de cuyos lados es la longitud que hemos tomado por unidad. Así, pues, todo este asunto se reduce a esta proposición: dado un rectángulo, construir otro igual a él sobre un lado dado. Y aunque esto sea bien conocido. aun por los principiantes

en geometría, quiero, sin embargo, exponerlo, no sea que parezca haber omitido alguna cosa.[8]

REGLA XIX

Por este método de razonamiento se deben buscar tantas magnitudes expresadas de dos modos diferentes, como términos desconocidos suponemos conocidos para recorrer directamente la dificultad: pues así se obtendrán otras tantas comparaciones entre dos cosas iguales

REGLA XX

Una vez encontradas las ecuaciones, se han de acabar las operaciones que omitimos, no usando nunca de la multiplicación mientras haya lugar para la división

REGLA XXI

Si hay varias de estas ecuaciones, se deben reducir todas a una sola, es decir, a aquellas cuyos términos ocupen el menor número de grados en la serie de magnitudes continuamente proporcionales, según la cual ellos deben ser ordenados

[8] En las copias manuscritas que se conservan y en la edición de Amsterdam hay aquí una nota que dice: *Coetera desiderantur.*

INVESTIGACIÓN DE LA VERDAD POR LA LUZ NATURAL

QUE COMPLETAMENTE PURA, Y SIN AYUDA DE LA RELIGIÓN NI LA FILOSOFÍA, DETERMINA LAS OPINIONES QUE DEBE TENER UN HOMBRE DISCRETO SOBRE TODAS LAS COSAS QUE PUEDEN OCUPAR SU PENSAMIENTO, Y QUE PENETRA HASTA EN LOS SECRETOS DE LAS MÁS CURIOSAS CIENCIAS

Traducción y notas de

ERNESTO LÓPEZ *y* MERCEDES GRAÑA

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa en la edición crítica de Adam y Tannery (AT), *Oeuvres*, 12 vols., París, Vrin, 1964 y sigs.

Un hombre discreto no tiene la obligación de haber visto todos los libros, ni de haber aprendido cuidadosamente todo lo que se enseña en las escuelas; habría incluso una especie de defecto en su educación, si hubiera empleado demasiado tiempo en el ejercicio de las letras. Hay muchas otras cosas que hacer durante la vida, el curso de la cual debe ser tan bien medido, que le quede la mayor parte para practicar buenas acciones, que le deberían ser enseñadas por su propia razón, si todo lo aprendiera de ella. Pero él entró ignorante en el mundo, y al no estar apoyado su conocimiento de la primera edad más que sobre la debilidad de los sentidos y la autoridad de los preceptores, es casi imposible que su imaginación no se encuentre llena de una infinidad de falsos pensamientos antes de que la razón pueda dirigirla; de suerte que después tendrá necesidad de muy buen natural, o de las instrucciones de algún sabio, tanto para deshacerse de las malas doctrinas de las que se preocupó, como para echar los primeros fundamentos de una ciencia sólida y descubrir todas las vías por las que pueda elevar su conocimiento hasta el grado más alto que pueda alcanzar.

En esta obra me he propuesto enseñar esas cosas y poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, mostrando a cada cual los medios para encontrar en sí mismo, y sin tomar nada de otro, toda la ciencia que le es necesaria para el buen gobierno de su vida, y para adquirir después por su estudio todos los demás curiosos conocimientos que la razón de los hombres es capaz de poseer.

Pero, por miedo de que la magnitud de mi proyecto os resulte tan extraordinaria que no creáis en él, quiero advertiros que mi empresa no es tan difícil como se podría imaginar, pues los conocimientos que no sobrepasan el alcance del espíritu humano están encadenados

todos con un enlace tan maravilloso y pueden sacarse los unos de los otros por consecuencias tan necesarias que no hace falta tener mucha habilidad ni capacidad para hallarlos, con tal de que, habiendo comenzado por los más simples, sepa uno ir de grado en grado hasta los más altos. Lo cual trataré de haceros ver aquí por una serie de razones tan claras y comunes que cada cual juzgará que sólo por no haber mirado antes por el lado adecuado, deteniendo su pensamiento en las mismas consideraciones que yo he hecho, no había observado él las mismas cosas; y que yo no merezco más gloria por haberlas hallado que la que cupiera a un caminante por haber encontrado por casualidad a sus pies un rico tesoro, que muchos habían buscado antes diligente pero inútilmente.

Y ciertamente me extraña que entre tantos espíritus selectos, que se habrían ocupado de esto mucho mejor que yo, no haya habido ninguno que se haya querido tomar la molestia de poner en claro esos conocimientos, y que hayan imitado casi todos a esos viajeros que, habiendo dejado la carretera para tomar un atajo, se queden perdidos entre espinas y precipicios.

Pero yo no quiero examinar lo que han sabido o ignorado los demás; me basta con observar que, aunque toda la ciencia que se puede desear estuviera en los libros, como todo lo que tienen de bueno está mezclado con tantas cosas inútiles, y disperso confusamente en un montón de tan gruesos volúmenes, haría falta más tiempo para leerlos del que disponemos en esta vida, y mayor ingenio para saber escoger las cosas útiles que para descubrirlas uno mismo.

Eso me permite esperar que estaréis contentos por encontrar aquí un camino más fácil, y que no dejarán de ser bien recibidas las verdades que diga, aunque no las tome de Aristóteles ni de Platón; y que tendrán curso en el mundo como la moneda, que no es de menor valor cuando sale de la bolsa de un campesino que cuando procede del Erario. Por eso, me he esforzado en hacerlas igualmente útiles a todos los hombres; y, a tal efecto, no he encontrado estilo más cómodo que el de esas discretas conversaciones en que cada uno descubre familiarmente a sus amigos lo que considera lo mejor de su pensamiento; y, con los nombres de Eudoxio, Poliandro y Epistemón, supongo que un hombre de mediano ingenio, pero cuyo juicio no está pervertido por ninguna falsa creencia, y que posee la razón toda según la pureza de su naturaleza, es visitado, en una casa de campo donde vive, por dos de los más selectos y curiosos ingenios de este siglo, uno de los cuales no ha estudiado nunca, mientras que el otro, en cambio, sabe exactamente

todo lo que se puede aprender en las escuelas; y supongo que allí, entre otros discursos que os dejo imaginar, lo mismo que la constitución del lugar y demás particularidades, de las que les haré tomar ejemplo de vez en cuando para hacer sus concepciones más fáciles, proponen así el argumento de lo que deben decir hasta el final de estos dos libros.

POLIANDRO, EPISTEMÓN, EUDOXIO

POLIANDRO —Os considero tan felices de ver todas esas cosas bellas en los libros griegos y latinos, que me parece que si yo hubiera estudiado tanto como vosotros, sería tan diferente de lo que soy como los ángeles lo son de vosotros; y no sabría excusar el error de mis padres, los cuales, convencidos de que el ejercicio de las letras hace al ánimo más laxo, me enviaron tan joven a la corte y al ejército, que toda la vida me pesará ser un ignorante si no aprendo algo de vuestra conversación.

EPISTEMÓN —Lo mejor que se os puede enseñar sobre este asunto es que el deseo de saber, que es común a todos los hombres, es una enfermedad que no se puede curar, pues la curiosidad aumenta con la doctrina; y puesto que los defectos del alma no nos afligen mientras no los conocemos, tenéis alguna ventaja sobre nosotros, precisamente porque no veis, como nosotros, lo mucho que os falta por saber.

EUDOXIO —¿Es posible, Epistemón, que siendo tan sabio como sois os podáis persuadir de que haya una enfermedad tan universal en la naturaleza, sin que haya también algún remedio para curarla? A mí me parece que, así como hay en cada tierra suficientes frutos y arroyos para apagar el hambre y la sed de todos, hay igualmente las suficientes verdades que se pueden conocer en cada materia para satisfacer plenamente la curiosidad de las almas bien dispuestas, y que el cuerpo de los hidrópicos no está más alejado de su justo temperamento que el espíritu de los que están continuamente obsesionados por una curiosidad infatigable.

EPISTEMÓN —Hace tiempo que he aprendido que nuestro deseo no se puede extender naturalmente hasta las cosas que nos parecen imposibles, y que no debe hacerlo hasta las que son viciosas o inútiles; pero hay tantas cosas por saber que nos parecen posibles y que son no solamente honestas y agradables, sino incluso muy necesarias para el buen gobierno de nuestras acciones, que no podría creer que haya alguna vez alguien que sepa tanto de ellas que no le queden aún muy justas razones para desear más.

Eudoxio —¿Qué diréis, pues, de mí, si os aseguro que ya no tengo pasión por aprender ninguna cosa y que estoy tan contento del poco conocimiento que tengo como nunca Diógenes lo estuvo de su tonel, sin que, sin embargo, tenga yo necesidad de su filosofía? Pues la ciencia de mis vecinos no limita la mía como sus tierras rodean lo poco que yo poseo, y mi espíritu, disponiendo a su gusto de todas las verdades que encuentra, no se preocupa de que haya otras que descubrir; sino que goza del mismo reposo que tendría el rey de algún país apartado y de tal manera separado de todos los otros, que imaginara que más allá de sus tierras no hay más que desiertos estériles y montañas inhabitables.

Epistemón —De cualquier otro que me dijera eso estimaría yo que era o muy vanidoso o muy poco curioso; pero el retiro que habéis escogido en este lugar tan solitario, y la poca preocupación que tenéis de ser conocido os pone a cubierto de la vanidad; y el tiempo que habéis empleado en viajar, en frecuentar a los sabios y en examinar las cosas más difíciles que se habían inventado en cada ciencia, nos asegura que no carecéis de curiosidad. De manera que sólo puedo decir que os veo muy contento y que me persuado de que es preciso, pues, que tengáis una ciencia mucho más perfecta que la de los demás.

Eudoxio —Os agradezco la buena opinión que tenéis de mí; pero no quiero abusar de vuestra cortesía tanto que os obligue a creer lo que he dicho simplemente porque lo he dicho. No debe uno exponer proposiciones tan alejadas de la creencia común, si no es capaz de hacer ver también efectos. Por eso, os convido a los dos a quedaros aquí durante esta bella estación, para que pueda yo tener el placer de declararos abiertamente parte de lo que sé. Pues confío en que no solamente confesaréis que tengo alguna razón para estar contento de ello, sino que además quedaréis plenamente satisfechos de lo que hayáis aprendido.

Epistemón —Yo no tengo inconveniente en aceptar un favor que ya tenía ganas de pediros.

Poliandro —Y yo me sentiré muy a gusto asistiendo a esta conversación, aunque no me crea capaz de sacar provecho alguno de ella.

Eudoxio —Pensad, más bien, Poliandro, que seréis vos quien tendrá ventaja aquí, porque no tenéis ideas preconcebidas, y me será mucho más fácil llevar a buen puerto a una persona neutral que a Epistemón, que se encontrará a menudo comprometido en el partido contrario. Pero, a fin de que concibáis más distintamente qué clase

de doctrina os prometo, deseo que observéis la diferencia que hay entre las ciencias y los simples conocimientos que se adquieren sin ningún discurso de la razón, como las lenguas, la historia, la geografía y, en general, todo lo que depende sólo de la experiencia. Pues estoy convencido de que la vida de un hombre no sería suficiente para adquirir la experiencia de todas las cosas que hay en el mundo; pero también lo estoy de que sería una locura desearlo, y de que un hombre discreto no está más obligado a saber el griego o el latín que el suizo o el bajo bretón, ni la historia del Imperio Romano Germánico en vez de la del menor Estado que haya en Europa. Sólo debe cuidarse de emplear su ocio en cosas honestas y útiles, y de no cargar su memoria más que con las necesarias. En cuanto a las ciencias, que no son más que los juicios ciertos que apoyamos en algún conocimiento precedente, unas se sacan de las cosas comunes de las que todo el mundo ha oído hablar y otras de experiencias raras y estudiadas. Y confieso también que sería imposible dedicarse a todas estas últimas en particular, pues haría falta haber examinado previamente todas las hierbas y las piedras que vienen de las Indias, haría falta haber visto el Fénix y, en definitiva, no ignorar ninguna de cuantas cosas extrañas haya en la naturaleza. Pero creeré haber cumplido satisfactoriamente mi promesa si al explicaros las verdades que se pueden deducir de las cosas ordinarias y conocidas por todo el mundo, os hago capaces de que vosotros mismos halléis todas las demás cuando creáis que vale la pena investigarlas.

POLIANDRO —También creo yo que es eso todo lo que podemos desear; y me contentaría con que me probaseis cierto número de proposiciones que son tan célebres que nadie las ignora, como son las tocantes a la Divinidad, al alma racional, a las virtudes y a su recompensa. Las comparo con esas familias que todos reconocemos como muy ilustres, aunque los títulos de su nobleza estén sepultados en las ruinas de la Antigüedad. Pues no dudo de que los primeros que obligaron al género humano a creer todas esas cosas tuvieran muy sólidas razones para probarlas; pero después se han repetido tan poco que ya no hay nadie que las sepa; y, sin embargo, esas verdades son tan importantes que la prudencia nos obliga a creerlas, aun ciegamente y a riesgo de equivocarnos, antes que esperar a tenerlas claras cuando estemos en el otro mundo.

EPISTEMÓN —Pues yo soy algo más curioso y quisiera que, además de eso, me explicaseis algunas dificultades particulares que tengo en cada ciencia y, principalmente, las tocantes a los artificios

de los hombres, los espectros, las ilusiones y, en resumen, todos los efectos maravillosos que se atribuyen a la magia; pues opino que es útil saberlos, no para servirse de ellos, sino para que nuestro juicio no pueda ser afectado por la admiración de algo que ignora.

Eudoxio —Trataré de satisfaceros a los dos. Y para establecer un orden que podamos seguir hasta el final, deseo primeramente, Poliandro, que conversemos vos y yo de todas las cosas que hay en el mundo, considerándolas en sí mismas, y que Epistemón nos interrumpa lo menos posible, pues sus objeciones nos harían apartarnos a menudo de nuestro tema. Después, los tres consideraremos de nuevo todas las cosas, pero en otro sentido, a saber, en tanto que se relacionan con nosotros y pueden ser llamadas verdaderas o falsas, buenas o malas; entonces tendrá ocasión Epistemón de proponer todas las dificultades que haya encontrado en los discursos precedentes.

Poliandro —Decidnos, pues, también el orden que seguiréis para explicar cada materia.

Eudoxio —Habrá que comenzar por el alma racional, pues es en ella donde reside todo nuestro conocimiento; y tras considerar su naturaleza y sus efectos, llegaremos hasta su autor; y después de haber reconocido quién es y cómo ha creado todo lo que hay en el mundo, observaremos lo que más cierto haya en las otras criaturas, y examinaremos de qué manera reciben los objetos nuestros sentidos, y cómo llegan a ser verdaderos o falsos nuestros pensamientos. Luego expondré las obras de los hombres en las cosas corporales; y tras haceros admirar las máquinas más poderosas, los autómatas más raros, las visiones más aparentes y las imposturas más sutiles que el artificio pueda inventar, os descubriré sus secretos, que serán tan simples e inocentes que tendréis motivo para no admirar ya nada que sea obra de nuestras manos. De aquí pasaré a las obras de la naturaleza; y tras haceros ver la causa de todos sus cambios, la diversidad de sus cualidades y cómo el alma de las plantas y de los animales difiere de la nuestra, os haré considerar toda la arquitectura de las cosas sensibles; y tras exponer lo que se observa en los cielos y lo que podemos juzgar de cierto acerca de ello, pasaré a las más sanas conjeturas sobre lo que no puede ser determinado por los hombres, a fin de explicar la relación entre las cosas sensibles y las inteligibles, y la de ambas con el Creador, así como la inmortalidad de las criaturas, y cuál será el estado de su ser tras la consumación de los siglos. Llegaremos después a la segunda parte de esta conferencia, donde trataremos de todas las ciencias en particular, escogeremos lo más sólido que haya en cada

una y propondremos el método para hacerlas avanzar mucho más allá de donde hasta ahora se han encontrado, método que permite a un ingenio mediocre hallar en sí mismo todo lo que puedan inventar los más sutiles. Y habiendo preparado así nuestro entendimiento para juzgar perfectamente acerca de la verdad, será preciso también que aprendamos a ordenar nuestra voluntad, distinguiendo las cosas buenas de las malas y observando la verdadera diferencia que hay entre las virtudes y los vicios. Una vez hecho eso, espero que vuestra pasión por saber ya no será tan violenta y que todo lo que haya dicho os parecerá tan bien probado que juzgaréis que un hombre de buen ingenio, incluso aunque hubiera sido criado en un desierto y no hubiera tenido nunca otra luz que la de la naturaleza, no podría tener otras opiniones más que las nuestras, si sopesó bien las mismas razones. Para dar comienzo a este discurso, hay que examinar cuál es el primer conocimiento de los hombres, en qué parte del alma reside y a qué se debe que sea al principio tan imperfecto.

EPISTEMÓN —Me parece que todo eso se explica muy claramente si comparamos la fantasía de los niños con una *tabula rasa* en la que deben pintarse nuestras ideas, que son como retratos sacados del natural de cada cosa. Los sentidos, la inclinación, los preceptores y el entendimiento son los diferentes pintores que pueden trabajar en esta obra; entre los cuales los menos capaces son los primeros que se entrometen, a saber, los sentidos imperfectos, un instinto ciego y las nodrizas impertinentes. El mejor, que es el entendimiento, llega el último; y aun así es preciso que éste siga varios años de aprendizaje, y que siga durante mucho tiempo el ejemplo de sus maestros antes de que se atreva a ponerse a corregir alguna de sus faltas. Ésta es en mi opinión una de las principales causas por qué tenemos tanta dificultad en conocer. Como nuestros sentidos no ven nada más allá de las cosas más groseras y comunes, nuestra inclinación natural está completamente corrompida; en cuanto a los preceptores, aunque sin duda se pueden encontrar muy perfectos, no pueden obligarnos a creer sus razones hasta que nuestro entendimiento las haya examinado, pues sólo a él le corresponde el acabar esta obra. Pero el entendimiento es como un pintor excelente que hubieran puesto a dar los últimos toques a un mal cuadro que unos jóvenes aprendices hubieran esbozado: por mucho que pusiera en práctica todas las reglas de su arte, para corregir poco a poco ora un trazo ora otro, y añadir todo lo que falta, no podría sin embargo hacerlo tan bien que no quedaran grandes defectos, debido a que al principio el proyecto

fue mal comprendido, las figuras mal planteadas y las proporciones mal observadas.

EUDOXIO —Vuestra comparación descubre muy bien la primera dificultad que encontramos; pero no añadís el medio de evitarla. El cual es, me parece, que así como vuestro pintor hubiera hecho mucho mejor en empezar el cuadro de nuevo, borrando primeramente por completo todos los trazos que allí había, en vez de perder el tiempo corrigiéndolos, así también sería preciso que cada hombre, tan pronto como haya alcanzado cierto término que se llama edad de conocimiento, se resolviera de una vez a eliminar de su fantasía todas las ideas imperfectas que han sido trazadas en ella hasta entonces, y volviera a empezar a formarlas nuevas, empleando toda la industria de su entendimiento de tal modo que si no las conducía a la perfección, al menos no pudiera echar la culpa a la debilidad de los sentidos ni a los desórdenes de la naturaleza.

EPISTEMÓN —Ese remedio sería excelente si fuera fácil de practicar. Pero no ignoráis que las primeras creencias que admitimos en nuestra fantasía permanecen en ella de tal manera impresas, que nuestra voluntad sola no basta para borrarlas, a menos que obtenga la ayuda de algunas poderosas razones.

EUDOXIO —Por eso quiero yo tratar de enseñaros algunas. Y si deseáis sacar provecho de esta conferencia, será preciso ahora que me prestéis atención y me dejéis conversar un poco con Poliandro, para que primero pueda echar abajo todo el conocimiento que ha adquirido hasta ahora. Pues, ya que no basta para satisfacerle, no puede ser más que un mal conocimiento, comparable a una casa mal construida cuyos cimientos no son firmes. No conozco mejor medio para remediar esto que echarla abajo, y construir una nueva; pues yo no quiero ser como esos pequeños artesanos que sólo se ocupan de arreglar cosas viejas, porque se sienten incapaces de hacerlas nuevas. Pero, Poliandro, mientras trabajamos en esta demolición podremos, al mismo tiempo, cavar los cimientos que deben servir para nuestro proyecto y preparar los mejores y más sólidos materiales que haga falta para llenarlos. Esto es lo que haremos si consentís en considerar conmigo cuáles son, de entre las verdades que los hombres pueden saber, las más ciertas y fáciles de conocer.

POLIANDRO —¿Hay alguien que pueda dudar de que las cosas sensibles, es decir, las que se ven y se tocan, son mucho más ciertas que las demás? Me extrañaría mucho que me hicierais ver tan claramente algo de lo que se dice de Dios o de nuestra alma.

Eudoxio —Sin embargo, eso es lo que espero. A mí lo que me extraña es que los hombres sean tan crédulos como para apoyar su ciencia sobre la certeza de los sentidos, pues nadie ignora que éstos engañan a veces, y tenemos razón en desconfiar siempre de los que alguna vez nos han engañado.

Poliandro —Bien sé que los sentidos engañan a veces, si están mal dispuestos, como cuando cualquier comida le parece amarga a un enfermo; o si están demasiado alejados, como cuando miramos las estrellas, que nunca nos parecen tan grandes como son; o, en general, cuando no actúan libremente según la constitución de su naturaleza. Pero todos sus defectos son muy fáciles de conocer, y no impiden que yo esté ahora bien seguro de que os veo, de que nos paseamos en este jardín, de que el sol nos alumbra y, en resumen, de que todo lo que comúnmente aparece a mis sentidos es verdadero.

Eudoxio —Puesto que no basta con deciros que los sentidos nos engañan en ciertas ocasiones, en que os dais cuenta de que tal cosa ocurre, para haceros temer que nos engañen también en otras, sin que podáis percataros de ello, quiero pasar a otra cosa: ¿no habéis visto nunca a esos melancólicos que creen ser cántaros o tener alguna parte del cuerpo enorme? Jurarán que lo ven y lo tocan tal como lo imaginan. Es verdad que sería ofender a un hombre discreto el decirle que no puede tener más razón para estar cierto de su creencia, puesto que se basa como ellos en lo que los sentidos y la imaginación le representan. Pero no veréis mal que os pregunte si no estáis sujeto al sueño, como todos los hombres, y si no podéis pensar cuando dormís que me veis, que os paseáis en este jardín, que el sol os alumbra y, en resumen, todas las cosas de las que ahora creéis estar completamente cierto. ¿No habéis oído nunca esta frase de asombro en las comedias: *Estoy despierto o soñando?* ¿Cómo podéis estar cierto de que vuestra vida no es un sueño continuo y de que no es falso todo lo que pensáis conocer por los sentidos, lo mismo que cuando dormís? Considerad esto, principalmente, según lo que habéis aprendido, a saber, que habéis sido creado por un ser superior, el cual, siendo como es omnipotente, no habría tenido mayor dificultad en crearos tal como yo digo en vez de como vos pensáis que sois.

Poliandro —Esas razones, ciertamente, serán suficientes para echar abajo toda la doctrina de Epistemón, si es lo suficientemente contemplativo para detener su pensamiento en ellas; pero yo, que soy un hombre que no ha estudiado y no tengo la costumbre de alejar así el espíritu de los sentidos, temería convertirme en un soñador si quisiera entrar en consideraciones como ésas, demasiado elevadas para mí.

EPISTEMÓN —Yo también creo que es muy peligroso llevar las cosas tan lejos. Esas dudas tan generales nos llevarían directamente a la ignorancia de Sócrates o a la incertidumbre de los pirrónicos; y ésas son aguas profundas donde me parece que no se puede hacer pie.

EUDOXIO —Confieso que, para los que no conocen el vado, habría peligro en aventurarse por ahí sin guía, y que varios se han perdido; pero vos no debéis temer pasar después de mí. Pues una timidez semejante ha impedido a la mayor parte de la gente de letras adquirir una doctrina que fuera lo bastante sólida y segura como para merecer el nombre de ciencia, por haberse imaginado que más allá de las cosas sensibles no había nada firme sobre lo que apoyar su creencia, y han construido sobre tal arena en vez de cavar más hondo para encontrar roca o arcilla. Así pues, no hay que quedarse aquí. Además, aunque no queráis considerar más las razones que he dicho, ya han causado éstas el efecto que deseaba, pues han afectado vuestra imaginación lo bastante como para que las temáis. Lo cual significa que vuestra ciencia no es tan infalible que no temáis que esas razones puedan minar sus fundamentos, haciéndoos dudar de todas las cosas; y, en consecuencia, que ya tenéis esta duda y que mi propósito, que era el de echar abajo toda vuestra doctrina, se ha cumplido, al haceros ver que está mal fundamentada. Pero, a fin de que no os neguéis a continuar con más ánimo, os advierto que esas dudas, que os han dado miedo al principio, son como fantasmas e imágenes vanas que aparecen por la noche a favor de una luz débil e incierta: si huís de ellos, el temor os seguirá; pero si os aproximáis a ellos como para tocarlos, descubriréis que no son más que aire y sombras, y en lo sucesivo estaréis más seguro ante semejante encuentro.

POLIANDRO —Conforme con lo que decís, deseo representarme esas dificultades lo más fuertes que me sea posible, y emplear mi atención en dudar si yo no habré estado soñando toda mi vida y si todas las ideas que pensaba que no podían entrar en mi espíritu más que por la puerta de los sentidos no se habrán formado en él por sí mismas, tal como se forman otras semejantes cada vez que duermo, cuando sé que mis ojos están cerrados, tapados mis oídos y que ninguno de mis sentidos contribuye a ello. En consecuencia, estaré incierto no sólo de que estéis vos en el mundo, de que haya una tierra, de que haya un sol, sino también de que yo tenga ojos, oídos, cuerpo, e incluso de que yo os hable, de que vos me habléis y, en suma, de todo.[1]

[1] A partir de aquí (AT, x, 514) se interrumpe el texto francés y continúa en latín.

Eudoxio —Ya se ve qué bien dispuesto estáis, y precisamente ahí me había propuesto conduciros. Pero ahora conviene que prestéis atención a las consecuencias que quiero deducir de ello. Ciertamente, entendéis que con razón podéis dudar de todas las cosas cuyo conocimiento os ha llegado sólo por medio de los sentidos; pero ¿podéis dudar de vuestra propia duda y continuar dudando de si dudáis?

Poliandro —Confieso admirado que esto me desconcierta y que la poca perspicacia que me proporciona un tantico de sentido común hace que no sin estupor me vea obligado a confesar que no sé nada con certidumbre, sino que dudo de todo, y que no estoy cierto de nada. Pero ¿qué deseáis inferir de aquí? No veo hasta qué punto puede ser útil esta general perplejidad ni por qué razón una duda tal puede ser el principio que sea capaz de llevarnos tan lejos, siendo así que habéis propuesto esta conversación para librarnos de nuestras dudas y mostrarnos las verdades que debemos conocer y que el propio Epistemón, por docto que sea, podría ignorar.

Eudoxio —Si me prestáis atención, os he de conducir más lejos de lo que hayáis creído. Pues, a partir de esta duda universal, como si fuera un punto fijo e inmóvil, me he propuesto derivar el conocimiento de Dios, de vos mismo y de todo lo que hay en el mundo.

Poliandro —Grandes promesas son ésas, y vale la pena admitir vuestros postulados si aquéllas se mantienen. Mantened, pues, vuestras promesas, que nosotros cumpliremos las nuestras.

Eudoxio —Así pues, ya que no podéis negar que dudáis, pues es cierto que dudáis, y tan cierto que no podéis dudar de ello, entonces también es verdad que vos, que dudáis, sois; y esto es también tan verdadero que no podéis dudar de ello en absoluto.

Poliandro —Estoy de acuerdo, porque si yo no fuera, no podría dudar.

Eudoxio —Sois, pues, y sabéis que sois, y esto lo sabéis porque dudáis.

Poliandro —Todo eso es verdad.

Eudoxio —Ahora bien, para que no os apartéis de lo dicho, procedamos poco a poco y descubriréis que, tal como acabo de decir, avanzaréis más de lo que creéis. Repitamos el argumento. Sois y sabéis que sois, y lo sabéis porque sabéis que dudáis; pero vos, que dudáis de todo y que de vos mismo no podéis dudar, ¿qué sois?

Poliandro —No es difícil la respuesta, y bien veo por qué me habéis elegido a mí en vez de a Epistemón para responder a vuestras

preguntas: porque no pensabais proponer nada que no fuera muy fácil de responder. Diré, pues, que yo soy un *hombre*.

EUDOXIO —No prestáis atención a lo que pregunto, y la respuesta que me dais, por muy simple que os parezca, os metería en difíciles y muy intrincadas cuestiones, por poco que yo quisiera examinarlas. Pues, por ejemplo, si preguntara al mismo Epistemón qué es un hombre, y si me respondiera, como suele hacerse en las escuelas, que un *hombre* es un *animal racional*; y si después, para explicar estos dos últimos términos, que no son menos oscuros que el primero, nos condujera a través de todos los grados que llaman metafísicos, caeríamos en un laberinto del que nunca podríamos salir. Pues de esta cuestión nacen otras dos: la primera qué es *animal*, y la segunda qué es *racional*. Y si para explicar qué es un animal respondiera que es un *viviente sensitivo*, y que un *viviente* es un *cuerpo animado*, y que un *cuerpo* es una *sustancia corpórea*, veríamos que las cuestiones aumentarían y se multiplicarían en un momento, como las ramas de un árbol genealógico; y, en definitiva, está claro que todas estas cuestiones acabarían siendo una mera batología, que nada nos aclararía y nos dejaría en nuestra primitiva ignorancia.

EPISTEMÓN —Me resulta intolerable que despreciéis de tal modo aquel árbol de Porfirio, que fue la admiración de todos los eruditos. Es más, también me molesta que intentes enseñar algo a Poliandro por una vía distinta de la que se ha aceptado durante tanto tiempo en todas las escuelas. Pues hasta hoy no ha podido encontrarse en éstas una vía mejor ni más apta para enseñarnos qué somos que la de poner ante nuestros ojos todos los grados que constituyen la totalidad de lo que somos, de manera que podamos aprender por este procedimiento, ascendiendo y descendiendo por todos esos grados, qué tenemos en común con todas las demás cosas de la naturaleza y en qué diferimos de ellas. Y ésta es la cima que puede alcanzar nuestro conocimiento.

EUDOXIO —No he tenido la intención, ni la tendré nunca, de vituperar el método ordinario de enseñar que se sigue en las escuelas; pues a él debo lo poco que sé, y de él me he servido para reconocer la incertidumbre de todo lo que allí me enseñaron. Así pues, aunque mis preceptores no me hayan enseñado nada cierto, debo estarles agradecido, porque de ellos aprendí a reconocerlo, y ahora más todavía, pues todo lo que enseñaron era tan dudoso que, si hubiera sido más conforme a la razón, quizá me habría contentado con la pizca de razón que hubiera obtenido, y esto me habría hecho más remiso para indagar cuidadosamente la verdad. Así pues, el consejo que di a

Poliandro pretende no tanto mostrarle la oscuridad e incertidumbre en la que os sume su respuesta, como lograr que en lo sucesivo preste más atención a mis preguntas. Por consiguiente, dirijo mi discurso a éste, y para que no nos apartemos de nuestra vía, le pregunto de nuevo qué es él, que puede dudar de todo pero que de sí mismo no puede dudar.

Poliandro —Pensaba que os había respondido satisfactoriamente cuando dije que soy un *hombre*; pero ahora me doy cuenta de que no he razonado correctamente. Pues veo que no os ha satisfecho mi respuesta y, a decir verdad, tampoco a mí me satisface ahora, al considerar las confusiones y la incertidumbre a las que esa respuesta nos podría conducir, tal como me habéis mostrado, si quisiéramos explicarla y comprenderla. Pues, diga lo que diga Epistemón, yo encuentro mucha oscuridad en esos grados metafísicos. Porque si alguien dice, por ejemplo, que un *cuerpo* es una *sustancia corpórea*, pero no indica qué es una *sustancia corpórea*, estos dos vocablos, *sustancia corpórea*, de ningún modo nos hacen más sabios que la voz *cuerpo*. Lo mismo ocurre si alguien afirma que un *viviente* es un *cuerpo animado*, sin haber explicado antes qué es *cuerpo* y qué es *animado*, y así en todos los demás grados metafísicos; pronunciaría palabras, incluso con un cierto orden, pero no diría nada. Pues esto no significa nada que pueda concebirse y que pueda formar una idea clara y distinta en nuestra mente. Y cuando, para responder a vuestra pregunta, dije que yo soy un *hombre*, no estaba pensando en los entes escolásticos, que desconocía y de los que nunca había oído hablar, los cuales sólo subsisten, creo yo, en la fantasía de quienes los inventaron; sino que hablaba de las cosas que vemos, que tocamos, que sentimos y que experimentamos en nosotros mismos; en una palabra, de lo que sabe tanto el más simple de los hombres como el mayor filósofo de la tierra, a saber, que yo soy un todo compuesto de dos brazos, dos piernas, una cabeza y todas las demás partes que constituyen lo que se llama cuerpo humano, el cual, además, se alimenta, anda, siente y piensa.

Eudoxio —Ya sospechaba por vuestra respuesta que no habéis entendido bien lo que os preguntaba, pues habéis respondido a más cosas de las que yo pedía. En efecto, puesto que ya habíais incluido en el número de las cosas de que dudabais los brazos, las piernas, la cabeza y todas las otras partes que componen la máquina del cuerpo humano, de ninguna manera quise preguntaros sobre cosas de cuya existencia no estáis cierto. Decidme, pues, qué sois, propiamente, en

cuanto que dudáis. Mi intención era preguntaros sólo esto, ya que no podéis conocer ninguna otra cosa con certeza.

POLIANDRO —Ahora veo que me equivoqué al responder y que fui más allá de lo conveniente, porque no os había comprendido bien. Esto me hará más cauto en lo sucesivo y, al mismo tiempo, hace que admire la precisión del método por el que paulatinamente nos lleváis, por vías simples y fáciles, al conocimiento de las cosas que nos queréis enseñar. Con todo, cabe decir que he cometido un error fecundo, porque gracias a él conozco perfectamente que lo que soy, en cuanto que dudo, no es, en absoluto, lo que llamo mi cuerpo. Es más, ni siquiera sé si tengo un cuerpo, porque me habéis enseñado que puedo dudar de él. Pero tampoco puedo negar categóricamente que tenga un cuerpo. Entre tanto, aunque mantengamos íntegras todas aquellas suposiciones, esto no impedirá que esté cierto de que existo; antes al contrario, ellas me confirman la certeza de que existo y de que no soy un cuerpo. De lo contrario, al dudar de mi cuerpo, dudaría también de mí mismo, cosa ésta sin embargo que no puedo hacer, pues estoy persuadido de que yo existo, y hasta tal punto lo estoy que de ninguna manera puedo dudar de ello.

EUDOXIO —Decís cosas admirables, y os expresáis tan bien, que yo mismo no podría hacerlo mejor. Reconozco que no hace falta más que confiarlo todo a vuestro propio juicio y preocuparme tan sólo de orientaros. Es más, creo que para descubrir las verdades más difíciles, siempre que seamos conducidos correctamente, sólo se requiere el sentido común, como suele llamarse; y al descubrir que éste está correctamente dispuesto en vos, tal como yo había deseado, en lo sucesivo tengo la intención de mostraros únicamente el camino que debéis seguir. Continuad, pues, deduciendo, con vuestras propias fuerzas, las consecuencias que se siguen de ese primer principio.

POLIANDRO —Ese principio parece tan fecundo, y se me muestran tantas cosas a la vez, que creo que tendré que esforzarme muchísimo para ordenarlas. El consejo que me disteis para que examinara qué soy yo, que dudo, y para que no lo confundiera con lo que antes creía que era, ha iluminado tanto mi mente y ha disipado inmediatamente tantas tinieblas, que a su luz hacéis que vea perfectamente en mí lo que en mí no se ve, y que esté ahora más persuadido de tener lo que no se toca, que lo estuve nunca de tener un cuerpo.

EUDOXIO —Me agrada mucho vuestro entusiasmo, aunque quizás haya desagradado a Epistemón, quien, mientras no lo saquéis de su error ni le pongáis ante los ojos parte de las cosas que decís que se

contienen en este principio, siempre tenderá a creer, o por lo menos a temer, que toda esa luz que se os muestra es semejante a esos fuegos fatuos que, tan pronto como os acercáis a ellos, se extinguen y desvanecen, y que recaigáis en seguida en las primeras tinieblas, esto es, en vuestra prístina ignorancia. Y ciertamente sería prodigioso que vos, que no os habéis dedicado al estudio ni habéis visto los libros de los filósofos, os hicierais docto tan de repente y con tan poco trabajo. Por tanto, no debemos extrañarnos de que Epistemón sea de esta opinión.

Epistemón —Confieso, en efecto, que he tomado ese entusiasmo con cierta fogosidad del ánimo, y que he considerado que Poliandro, que nunca ejercitó su pensamiento en las grandes verdades que enseña la filosofía, al examinar la más pequeña de ellas ha sido trastornado por un gozo tan grande que no ha podido abstenerse de manifestároslo a vos, que os regocijáis con esa alegría. Pero quienes como yo han recorrido durante mucho tiempo esa senda, y han gastado mucho aceite y trabajo leyendo y releyendo los escritos de los antiguos, desentrañando e interpretando lo más espinoso de la filosofía, ya no se asombran ante tales fogosidades del ánimo, ni las tienen en más que aquella vana esperanza de algunos que aprendieron los rudimentos de la matemática; éstos, en efecto, tan pronto como les deis una línea y un círculo, y les enseñéis qué son la línea recta y la curva, se convencen de que van a hallar la cuadratura del círculo y la duplicación del cubo. Pero hemos refutado tantas veces la opinión de los pirrónicos, y tan exiguo fruto obtuvieron ellos mismos de ese método de filosofar, que anduvieron equivocados durante toda la vida y no se pudieron librar de las dudas que introdujeron en la filosofía, de manera que parece que emplearon todo su trabajo en aprender a dudar. Por eso, con la venia de Poliandro, dudaré de que él consiga deducir algo mejor.

Eudoxio —Bien veo que al dirigiros a Poliandro, queréis respetarme a mí; sin embargo, es evidente que vuestras burlas van contra mí. De momento, que hable sólo Poliandro, y después veremos quién de nosotros reirá el último.

Poliandro —Lo haré de buena gana; además, temo que os acaloréis en esta disputa y que, mientras tratáis el asunto demasiado profundamente, yo no entienda nada; pues esto me impediría recoger todo el fruto que me propongo obtener si persevero en mis primeros pasos. Así, pues, ruego a Epistemón que me permita alimentar esta esperanza mientras a Eudoxio le plazca llevarme de la mano por la vía en la que él mismo me ha colocado.

EUDOXIO —Ya habéis reconocido correctamente que vos, cuando os consideráis simplemente en tanto que dudáis, no sois un cuerpo, y que no halláis en vos ninguna de las partes que constituyen la máquina del cuerpo humano, es decir, que en tanto que tal no tenéis brazos, ni piernas, ni cabeza, ni, por lo tanto, ojos, ni órgano sensible alguno; pero mirad si podéis rechazar de igual modo todas las otras cosas que incluisteis antes en la descripción que hicisteis de la noción que teníais del hombre. Pues, tal como acertadamente habéis observado, fue un error fecundo el que cometisteis al sobrepasar en vuestra respuesta los límites de mi pregunta; en efecto, con su ayuda podéis llegar fácilmente al conocimiento de lo que sois, rechazando o separando de vos todo lo que claramente veis que no os pertenece, y admitiendo sólo lo que tan necesariamente os concierna que estéis tan cierto de ello como de que sois y de que dudáis.

POLIANDRO —Os agradezco que me llevéis de nuevo así al camino, pues ya no sabía donde estaba. Antes dije que yo soy un todo compuesto de brazos, piernas, cabeza y de todas las demás partes que componen lo que se llama cuerpo humano; y además que ando, me alimento, siento y pienso. Pero fue necesario, para considerarme tal como sé que soy, que rechazara todas estas partes, es decir, todos los miembros que constituyen la máquina del cuerpo humano, esto es, que me considerara sin brazos, sin piernas, sin cabeza, en una palabra, sin cuerpo. Es, pues, verdad que lo que en mí duda no es lo que llamamos nuestro cuerpo; por consiguiente, también es verdad que yo, en cuanto que dudo, no me alimento ni ando, pues sin el cuerpo no puede ocurrir ninguna de estas cosas. Es más, ni siquiera puedo afirmar que yo, en cuanto que dudo, pueda sentir, pues así como para andar se necesitan pies, también para ver se necesitan ojos, y para oír, oídos; pero, puesto que carezco de estos sentidos, ya que no tengo cuerpo, evidentemente no puedo decir que yo siento. Además, antes creí sentir en sueños muchas cosas que, sin embargo, en realidad no había sentido; y puesto que he decidido no admitir aquí nada de lo que pueda dudar, no puedo decir que yo sea una cosa que siente, esto es, que ve con los ojos y oye con los oídos; pues podría ocurrir que yo creyera que siento aunque estuviera privado de ellos.

EUDOXIO—Debo interrumpiros aquí, no para apartaros del camino, sino para daros ánimo y mostraros que debemos examinar qué puede lograr el buen sentido que esté bien dirigido. ¿Hay alguna de esas proposiciones que no sea exacta o que no se haya concluido legítimamente y deducido correctamente de sus antecedentes? Pero todas

ellas se descubren sin la lógica, sin reglas, sin fórmulas de argumentación, a la sola luz de la razón y del buen sentido, el cual, cuando actúa sólo por sí mismo, está menos expuesto a errores que cuando se afana en observar mil diversas reglas que el artificio y la desidia de los hombres inventaron no para perfeccionarlo sino más bien para corromperlo. Es más, aquí el mismo Epistemón parece estar de acuerdo con nosotros, pues cuando no dice nada, es que aprueba lo que habéis dicho. Continuad, pues, Poliandro, y mostradle hasta dónde puede llegar el buen sentido y qué consecuencias pueden deducirse de nuestro principio.

Poliandro —De todos los atributos que antes reivindicaba para mí, sólo queda uno por examinar: el pensamiento; y descubro que sólo éste es de tal modo que no puedo separarlo de mí. Porque si es verdad que dudo, como de esto no puedo dudar, también es verdad que yo pienso; pues ¿qué es dudar sino un cierto modo de pensar? En efecto, si no pensara, no podría saber ni que dudo ni que existo. Sin embargo, soy y sé que soy, y lo sé porque dudo, esto es, porque pienso. Es más, quizá podría ocurrir que, si por un momento dejara de pensar, también dejaría de ser; por consiguiente, lo único que no puedo separar de mí, lo único que sé con certeza que soy, y que ahora puedo afirmar sin temor a equivocarme, es que yo soy una cosa pensante.

Eudoxio —¿Qué os parece, Epistemón, lo que acaba de decir Poliandro? ¿Descubrís en todo su razonamiento algo defectuoso o incoherente? ¿Habíais pensado que era posible que alguien iletrado y sin estudios podría razonar tan rigurosamente y ser consecuente en todo? A partir de aquí conviene, a mi juicio, que empecéis a ver que si alguien sabe usar su duda correctamente, puede deducir de ella conocimientos muy ciertos, incluso más ciertos y útiles que todos los que solemos construir sobre aquel gran principio, base y centro de todos, al que todos se reducen y en el que todos terminan, a saber: *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo*. Si tenemos ocasión, os demostraré la utilidad de este principio. Pero ahora, para no cortar el hilo del discurso de Poliandro, no nos desviemos de nuestra argumentación; y mirad si tenéis algo que decir u objetar.

Epistemón —Puesto que me invitáis a participar, e incluso me provocáis, ahora vais a ver lo que vale una lógica irritada, pues os voy a causar tales dificultades y obstáculos que no sólo Poliandro sino incluso vos mismo difícilmente podréis resolver. Así pues, no avancemos más, detengámonos aquí y examinemos rigurosamente vuestros

fundamentos, principios y consecuencias; y con ayuda de la verdadera lógica demostraré, a partir de vuestros propios principios, que todo lo que ha dicho Poliandro no se apoya en un fundamento legítimo ni concluye nada. Decís que sois, que sabéis que sois, y que esto lo sabéis porque dudáis y porque pensáis. Pero ¿sabéis qué es dudar, qué es pensar? Ahora bien, puesto que no queréis admitir nada de lo que no estéis cierto, ¿cómo podéis estar cierto de que sois a partir de tan oscuros e inciertos fundamentos? Deberíais haber enseñado primero a Poliandro qué es la duda, el pensamiento y la existencia, para que su razonamiento pudiera ser una demostración, y para que pudiera entenderse a sí mismo antes de intentar entender a otros.

Poliandro —Ciertamente, esto supera mi capacidad: me doy por vencido, dejándoos a vos y a Epistemón para resolver esta dificultad.

Eudoxio —Por esta vez me ocuparé de ello de buen grado, pero bajo la condición de que seáis vos el juez de nuestra disputa. Pues no estoy seguro de que Epistemón se rinda a mis razones. Porque quien, como él, está completamente lleno de opiniones y dominado por mil prejuicios, difícilmente se rendirá a la sola luz natural; pues desde hace tiempo está acostumbrado a ceder a la autoridad más que a prestar oídos al dictamen de su propia razón. Prefiere preguntar a otros y examinar lo que escribieron los antiguos, en vez de consultar consigo mismo qué juicio debe admitir. Desde su infancia sólo admitió como racional lo que se apoyaba en la autoridad de los preceptores, y ahora presenta su autoridad como razón, y procura que los demás le paguen el mismo tributo que él pagó. Yo, en cambio, me daré por satisfecho y creeré haber respondido satisfactoriamente a las objeciones que os ha propuesto Epistemón, si asentís a lo que yo diga y os convence de ello vuestra razón.

Epistemón —No soy tan terco ni tan difícil de convencer, ni soporto tan mal como vos creéis el que me expliquéis las cosas; es más, aunque tengo razones para disentir de Poliandro, acepto de buen grado el confiar nuestra disputa a su arbitrio; y os prometo que me declararé vencido en cuanto él os haya reconocido vencedor. Pero debe precaverse para no dejarse engañar y caer en el error que imputa a otros, esto es, para no dejarse convencer por el buen concepto que tiene de vos en vez de por la razón.

Eudoxio —Mal cuidaría de sí mismo, en efecto, si se apoyara en tan débil fundamento; yo me comprometo a que lo evite. Pero dejemos las digresiones y volvamos al tema que nos ocupa. Ciertamente, Epistemón, coincido con vos en que debemos saber qué es la duda, el

pensamiento y la existencia antes de que podamos convencernos de la verdad de este razonamiento; *dudo, luego soy*, o, lo que es lo mismo, *pienso, luego soy*. Pero no vayáis a imaginar que tenemos que violentar y martirizar nuestro ingenio para saberlo, componiendo su definición por el género próximo y la diferencia específica. Esto es para los académicos que gustan de disputar en las escuelas; pero quien desea examinar las cosas por sí mismo, y juzgarlas tal como las concibe, no puede ser de tan poco ingenio, ni tener tan pocas luces, que no conozca, cuando atiende a ello, qué son la duda, el pensamiento y la existencia, ni necesita aprender esas distinciones. Hay cosas que, cuando queremos definirlas, las hacemos más oscuras, porque, siendo muy simples y claras, no podemos saberlas ni percibirlas mejor que por sí mismas. Es más, quizás hay que añadir a los principales errores que pueden cometerse en las ciencias el error de los que quieren definir lo que sólo puede ser concebido; y no son capaces de distinguir las cosas claras de las oscuras, ni discernir lo que, para ser conocido, exige y merece ser definido de lo que puede ser conocido mejor por sí mismo. Ahora bien, entre las cosas que son así de claras y se conocen por sí, pueden incluirse la duda, el pensamiento y la existencia.

Pues no puedo creer que haya existido alguna vez alguien tan estúpido que haya tenido que aprender qué es la existencia antes de que pudiera concluir y afirmar que él es. Y lo mismo ocurre en el caso de la duda y el pensamiento. Añado incluso que es imposible que alguien aprenda estas cosas por otro medio que por sí mismo, ni que se convenza de ellas de otro modo que por su propia experiencia y por la conciencia o testimonio interno que cada cual experimenta en sí mismo cuando las considera. Y así como definiríamos inútilmente qué es lo blanco, a fin de que quien no viera absolutamente nada lo comprendiera, y así como no hace falta más que abrir los ojos y ver lo blanco para conocerlo, así también para conocer qué es la duda o qué es el pensamiento, sólo hay que dudar o pensar. Esto nos enseña todo lo que podemos saber al respecto, y explica más que las definiciones más exactas. Es, pues, verdad que Poliandro debía conocer esas cosas antes de que pudiera deducir de ellas las conclusiones que ha formulado. Pero, puesto que lo hemos elegido como juez, preguntémosle a él mismo si alguna vez ha ignorado qué son esas cosas.

POLIANDRO —Confieso que os he oído con mucho placer disputar de tal modo sobre algo que sólo habéis podido descubrir por mí; y veo con alegría que, al menos en este caso, debéis reconocerme a mí como vuestro preceptor y a vosotros como discípulos míos. Así pues,

para sacaros a ambos del atolladero y resolver rápidamente vuestra dificultad (pues se dice que ocurre repentina y rápidamente lo que ocurre cuando no se espera), puedo afirmar con certeza que nunca he dudado qué es la duda, aunque sólo haya empezado a conocerla o, más bien, a prestarle atención cuando Epistemón quiso ponerla en duda. En cuanto me mostrasteis la escasa certeza que tenemos de la existencia de las cosas cuyo conocimiento sólo nos llega con ayuda de los sentidos, empecé a dudar de ellas, y esto fue suficiente para mostrarme, al mismo tiempo, mi duda y la certeza de la misma; de manera que puedo afirmar que en cuanto empecé a dudar, empecé a conocerme con certeza. Pero mi duda y mi certeza no se referirían a los mismos objetos. Porque mi duda era sólo acerca de las cosas que existían fuera de mí, mientras que mi certeza lo era de mi propia duda y de mí mismo. Por tanto, es verdad lo que Eudoxio dice, que hay ciertas cosas que no podemos aprender si no las vemos. De manera que para aprender qué es la duda y qué el pensamiento, sólo es preciso que nosotros mismos dudemos y pensemos. Y lo mismo ocurre con la existencia: basta con saber qué se entiende con tal palabra; pues al mismo tiempo sabemos, hasta donde puede saberse, qué es la cosa; y no se necesita ninguna definición, que la oscurecería en vez de aclararla.

Epistemón —Puesto que Poliandro está satisfecho, yo también doy mi aquiescencia, y no llevaré la discusión más lejos. Sin embargo, no veo que él haya avanzado mucho en las dos horas que llevamos aquí razonando entre nosotros. Todo lo que Poliandro ha aprendido con la ayuda de ese excelente método que tanto recomendáis consiste sólo en esto, a saber, que duda, que piensa y que es una cosa pensante. ¡Maravilloso! Tantas palabras para tan poca cosa. Esto podía haberlo dicho en cuatro palabras, y todos hubiéramos estado de acuerdo. A mí me resultaría insoportable tener que emplear tantas palabras y tanto tiempo para aprender una cosa de tan poca importancia. Mucho más nos dicen nuestros preceptores y son, con mucho, más audaces: no hay nada que los detenga, con todo se atreven, de todo entienden; nada los aparta de su propósito, nada les causa admiración; y se trate de lo que se trate, cuando se ven en apuros, algún equivoco o un *distingo* los saca de todas las dificultades. Podéis estar seguro de que su método siempre será superior al vuestro, que duda de todo y tanto teme tropezar que no avanza nada.

Eudoxio —Nunca he pensado en imponer a nadie el método que debe seguir para indagar la verdad, sino sólo en proponer el que yo

mismo uso; para que se rechace si se considera malo o bien sea utilizado por otros si se considera bueno y útil, quedando intacta la libertad de servirse de él o de rechazarlo, según el juicio de cada cual. Y si alguien dice ahora que yo he avanzado poco con su ayuda, la experiencia lo decidirá; y estoy seguro de que si continuáis prestándome atención, vos mismo habréis de confesar que no podemos ser lo bastante cautos al establecer los principios, y que, tan pronto como los establezcamos firmemente, llevaremos más lejos las consecuencias, y podremos obtener deducciones a partir de ellos más fácilmente de lo que esperábamos; pues creo que todos los errores que se cometen en las ciencias sólo proceden de que desde el comienzo juzgamos con demasiada precipitación, admitiendo como principios cosas evidentemente oscuras y de las que no tenemos ninguna noción clara y distinta. Y que esto es verdad lo muestran los progresos[2] que hemos hecho en las ciencias cuyos principios son ciertos y conocidos por todos; por el contrario, en otras cuyos principios son oscuros e inciertos, quienes sinceramente quisieran decir lo que piensan deberían confesar que, después de emplear mucho tiempo y leer muchos y voluminosos libros, descubrieron que no sabían nada y que nada habían aprendido. Así pues, querido Epistemón, que no os extrañe que, mientras intento conducir a Poliandro por un camino más seguro que aquel en el que yo fui instruido, sea tan cuidadoso y preciso que no tenga por verdadero nada de lo que no esté tan cierto como lo estoy de que yo soy, de que yo pienso y de que yo soy una cosa pensante.

EPISTEMÓN —Me parecéis como esos bailarines que siempre vuelven sobre sus pasos: del mismo modo volvéis vos a vuestro principio. Ciertamente, si continuáis de ese modo, no avanzaréis mucho ni muy deprisa. Pues ¿de qué modo vamos a encontrar esas verdades de las que podemos estar tan convencidos como de nuestra existencia?

EUDOXIO —No es tan difícil como creéis. Pues todas las verdades se siguen unas de otras y están unidas entre sí por un vínculo; por tanto, todo el secreto consiste en que empecemos desde las primeras y más simples, y después avancemos poco a poco y como por grados hasta las más lejanas y complejas. Ahora bien, ¿quién puede dudar de que lo que he establecido como primer principio sea la primera de todas las cosas que podemos conocer con algún método? Pues es

[2] El texto da *exigui progressus* (AT, x, 526), lo cual parece contradictorio con el contexto. Hemos optado por no traducir la palabra *exigui*. Pensamos si no será *eximii* en vez de *exigui*.

evidente que no podemos dudar de ello aunque dudemos incluso de la verdad de todas las cosas que hay en el mundo. Así pues, ya que estamos seguros de haber empezado correctamente, en adelante debemos procurar no equivocarnos en nada; y todos estamos de acuerdo en no admitir como verdadero nada que esté sujeto a la más mínima duda. Con tal fin, creo que debemos dejar hablar solamente a Poliandro. Pues, como sólo tiene por maestro al sentido común y su razón no está corrompida por ningún falso prejuicio, difícilmente podrá engañarse, o por lo menos lo advertirá fácilmente y volverá sin esfuerzo al buen camino. Escuchémosle, pues, y dejémosle exponer las cosas que él mismo dijo que había advertido que se contenían en nuestro[3] principio.

POLIANDRO —Son tantas cosas las que se contienen en la idea de cosa pensante, que para exponerlas harían falta días enteros. Ahora vamos a ocuparnos sólo de las principales, y de las que sirven para hacer más distinta esta noción, a fin de que no se confunda con las que no tienen que ver con ella. Por cosa pensante entiendo...[4]

[3] El texto da *vuestro principio* (AT, x, 527), pero se trata sin duda de un error.

[4] Aquí se interrumpe el texto. Adam y Tannery hacen constar que la edición de Amsterdam añade: *Caetera desunt*, «falta el resto». Debe entenderse que Descartes abandonó aquí la redacción de la obra.

DISCURSO DEL MÉTODO

Traducción y notas de

MANUEL GARCÍA MORENTE

PREFACIO

PARA BIEN DIRIGIR LA RAZÓN Y BUSCAR LA VERDAD EN LAS CIENCIAS

Si este discurso parece demasiado largo para ser leído de una vez, puede dividirse en seis partes: en la primera se hallarán diferentes consideraciones acerca de las ciencias; en la segunda, las reglas principales del método que el autor ha buscado; en la tercera, algunas otras de moral que ha sacado de aquel método; en la cuarta, las razones con que prueba la existencia de Dios y del alma humana, que son los fundamentos de su metafísica; en la quinta, el orden de las cuestiones de física, que ha investigado y, en particular, la explicación del movimiento del corazón y de algunas otras dificultades que atañen a la medicina, y también la diferencia que hay entre nuestra alma y la de los animales; y en la última, las cosas que cree necesarias para llegar, en la investigación de la naturaleza, más allá de donde ha llegado, y las razones que le han impulsado a escribir.[1]

[1] Este *Discurso* se imprimió en Leyden por vez primera en el año 1637. Iba seguido de tres ensayos científicos: la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*.

PRIMERA PARTE

El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual piensa que posee tan buena provisión de él, que aun los más descontentadizos respecto a cualquier otra cosa no suelen apetecer más del que ya tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen, sino que más bien esto demuestra que la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres; y, por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por derroteros diferentes y no consideramos las mismas cosas. No basta, en efecto, tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien. Las almas más grandes son capaces de los mayores vicios, como de las mayores virtudes; y los que andan muy despacio pueden llegar mucho más lejos, si van siempre por el camino recto, que los que corren, pero se apartan de él.

Por mi parte, nunca he creído que mi ingenio fuese más perfecto que los ingenios comunes; hasta he deseado muchas veces tener el pensamiento tan rápido, o la imaginación tan nítida y distinta, o la memoria tan amplia y presente como algunos otros. Y no sé de otras cualidades sino ésas, que contribuyen a la perfección del ingenio; pues en lo que toca a la razón o al sentido; siendo, como es, la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de los animales, quiero creer que está entera en cada uno de nosotros y seguir en esto la común opinión de los filósofos, que dicen que el más o el menos es sólo de los *accidentes*, mas no de las *formas* o naturalezas de los *individuos* de una misma *especie*.

Pero, sin temor, puedo decir que creo que fue una gran ventura para mí el haberme metido desde joven por ciertos caminos, que

me han llevado a ciertas consideraciones y máximas, con las que he formado un método, en el cual paréceme que tengo un medio para aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto a que la mediocridad de mi ingenio y la brevedad de mi vida puedan permitirle llegar. Pues tales frutos he recogido ya de ese método que aun cuando en el juicio que sobre mí mismo hago procuro siempre inclinarme del lado de la desconfianza mejor que del de la presunción, y aunque al mirar con ánimo filosófico las distintas acciones y empresas de los hombres no hallo casi ninguna que no me parezca vana e inútil, sin embargo, no deja de producir en mí una extremada satisfacción el progreso que pienso haber realizado ya en la investigación de la verdad, y concibo tales esperanzas para el porvenir[2] que si entre las ocupaciones que embargan a los hombres, puramente hombres, hay alguna que sea sólidamente buena e importante, me atrevo a creer que es la que yo he elegido por mía.

Puede ser, no obstante, que me engañe, y acaso lo que me parece oro puro y diamante fino no sea sino un poco de cobre y de vidrio. Sé cuán expuestos estamos a equivocarnos cuando de nosotros mismos se trata, y cuán sospechosos deben sernos también los juicios de los amigos que se pronuncian en nuestro favor. Pero me gustaría dar a conocer en el presente discurso los caminos que he seguido y representar en ellos mi vida como en un cuadro, para que cada cual pueda formar su juicio, y así, tomando luego conocimiento, por el rumor público, de las opiniones emitidas, sea éste un nuevo medio de instruirme, que añadiré a los que acostumbro emplear.

Mi propósito, pues, no es el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo como yo he procurado conducir la mía.[3] Los que se meten a dar preceptos deben estimarse más hábiles que aquellos a quienes los dan, y son muy censurables si faltan en la cosa más mínima. Pero como yo no propongo

---

[2] *Vid.* parte sexta de este *Discurso*.

[3] En una carta ha explicado Descartes que si a este trabajo le ha puesto el título de *Discurso* y no de *Tratado del método*, es porque no se propone enseñar el método, sino sólo hablar de él, pues más que en teoría, consiste éste en una práctica asidua. Creía, en efecto, que la labor científica no requiere extraordinarias capacidades geniales; exige sólo un riguroso y paciente ejercicio del intelecto común, ateniéndose a las reglas del método. Dice en una ocasión: «Mis descubrimientos no tienen más mérito que el hallazgo que hiciere un aldeano de un tesoro que ha estado buscando mucho tiempo sin poderlo encontrar». Sobre este punto pensaba como Descartes nuestro filósofo español Sanz del Río.

este escrito sino a modo de historia o, si preferís, de fábula, en la que, entre ejemplos que podrán imitarse, irán acaso otros también que con razón no serán seguidos, espero que tendrá utilidad para algunos, sin ser nocivo para nadie, y que todo el mundo agradecerá mi franqueza.

Desde mi niñez fui criado en el estudio de las letras, y como me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida, sentía yo un vivísimo deseo de aprenderlas. Pero tan pronto como hube terminado el curso de los estudios, cuyo remate suele dar ingreso en el número de los hombres doctos, cambié por completo de opinión. Pues me embargaban tantas dudas y errores, que me parecía que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi ignorancia. Y, sin embargo, estaba en una de las más famosas escuelas de Europa,[4] en donde pensaba yo que debía haber hombres sabios, si los hay en algún lugar de la tierra. Allí había aprendido todo lo que los demás aprendían; y no contento aún con las ciencias que nos enseñaban, recorrí cuantos libros pudieron caer en mis manos referentes a las ciencias que se consideran como las más curiosas y raras. Conocía, además, los juicios que se hacían de mi persona, y no veía que se me estimase en menos que a mis condiscípulos, entre los cuales algunos había ya destinados a ocupar los puestos que dejaran vacantes nuestros maestros. Por último, parecíame nuestro siglo tan floreciente y fértil en buenos ingenios como haya sido cualquiera de los precedentes. Por todo lo cual me tomaba la libertad de juzgar a los demás por mí mismo y de pensar que no había en el mundo doctrina alguna como la que se me había prometido anteriormente.

No dejaba por eso de estimar en mucho los ejercicios que se hacen en las escuelas. Sabía que las lenguas que en ellas se aprenden son necesarias para la inteligencia de los libros antiguos; que la gentileza de las fábulas despierta el ingenio; que las acciones memorables que cuentan las historias lo elevan, y que, leídas con discreción, ayudan a formar el juicio; que la lectura de todos los buenos libros es como una conversación con los mejores ingenios de los pasados siglos que los han compuesto, y hasta una conversación estudiada en la que no nos descubren sino lo más selecto de sus pensamientos; que la elocuencia posee fuerzas y bellezas incomparables; que la poesía tiene delicadezas y suavidades que arrebatan; que en las matemáticas hay

[4] En el colegio de La Flèche, dirigido por los jesuitas.

sutilísimas invenciones que pueden ser de mucho servicio, tanto para satisfacer a los curiosos como para facilitar las artes todas y disminuir el trabajo de los hombres; que los escritos que tratan de las costumbres encierran varias enseñanzas y exhortaciones a la virtud, todas muy útiles; que la teología enseña a ganar el cielo; que la filosofía proporciona medios para hablar con verosimilitud de todas las cosas y hacerse admirar de los menos sabios;[5] que la jurisprudencia, la medicina y demás ciencias honran y enriquecen a quienes las cultivan; y, por último, que es bien haberlas recorrido todas, aun las más supersticiosas y las más falsas, para conocer su justo valor y no dejarse engañar por ellas.

Pero creía también que ya había dedicado bastante tiempo a las lenguas e incluso a la lectura de los libros antiguos y a sus historias y a sus fábulas. Pues es casi lo mismo conversar con gentes de otros siglos que viajar. Bueno es saber algo de las costumbre de otros pueblos para juzgar las del propio con mayor acierto, y no creer que todo lo que sea contrario a nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada. Pero el que emplea demasiado tiempo en viajar acaba por tornarse extranjero en su propio país; y al que estudia con demasiada curiosidad lo que se hacía en los siglos pretéritos ocúrrele de ordinario que permanece ignorante de lo que se practica en el presente. Además, las fábulas son causa de que imaginemos como posibles acontecimientos que no lo son; y aun las más fieles historias, supuesto que no cambien ni aumenten el valor de las cosas, para hacerlas más dignas de ser leídas omiten por lo menos, casi siempre, las circunstancias más bajas y menos ilustres, por lo cual sucede que lo restante no aparece tal como es, y que los que ajustan sus costumbres a los ejemplos que sacan de las historias se exponen a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y concebir designios a que no alcanzan sus fuerzas.

Estimaba en mucho la elocuencia y era un enamorado de la poesía; pero pensaba que una y otra son dotes del ingenio más que frutos del erudito. Los que tienen más robusto razonar y digieren mejor sus pensamientos para hacerlos claros e inteligibles son los más capaces de llevar a los ánimos la persuasión sobre los que proponen, aunque hablen una pésima lengua y no hayan aprendido nunca retórica; y los que imaginan las más agradables invenciones, sabiéndolas expresar

[5] Trátase de la filosofía escolástica, que Descartes se propone arruinar y sustituir.

con mayor ornato y suavidad, serán siempre los mejores poetas, aun cuando desconozcan el arte poético.

Gustaba, sobre todo, de las matemáticas, por la certeza y evidencia que poseen sus razones; pero aún no advertía cuál era su verdadero uso, y pensando que sólo para las artes mecánicas servían, extrañábame que, siendo sus cimientos tan firmes y sólidos, no se hubiese construido sobre ellos nada más levantado.[6] Y, en cambio, los escritos de los antiguos paganos, referentes a las costumbres, comparábalos con palacios muy soberbios y magníficos, pero construidos sobre arena y barro; levantan muy en alto las virtudes y las presentan como las cosas más estimables que hay en el mundo, pero no nos enseñan bastante a conocerlas, y muchas veces dan ese hermoso nombre a lo que no es sino insensibilidad, orgullo, desesperación o parricidio.[7]

Profesaba una gran reverencia por nuestra teología y, como cualquier otro, pretendía ya ganar el cielo. Pero habiendo aprendido, como cosa muy cierta, que el camino de la salvación está abierto para los ignorantes como para los doctos, y que las verdades reveladas que allá conducen están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, pensando que para acometer la empresa de examinarlas y salir con bien de ella era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo, y ser, por lo tanto, algo más que hombre.

Nada diré de la filosofía sino que al ver que ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace siglos, y, sin embargo, nada hay en ella que no sea objeto de disputa, y, por consiguiente, dudoso, no tenía yo la presunción de esperar acertar mejor que los demás; y considerando cuán diversas pueden ser las opiniones tocantes a una misma materia, sostenidas todas por gentes doctas, aun cuando no puede ser verdadera más que una sola, reputaba casi por falso todo lo que no fuera más que verosímil.

Y en cuanto a las demás ciencias, ya que toman sus principios de la filosofía, pensaba yo que sobre tan endebles cimientos no podía haberse edificado nada sólido; y ni el honor ni el provecho que prometen, eran bastante para invitarme a aprenderlas; pues no me veía, gracias a Dios, en tal condición que hubiese de hacer de la ciencia un oficio con que mejorar mi fortuna, y aunque no profesaba el desprecio de la

[6] Idea capital de la física moderna, fundada en las matemáticas.

[7] Alude a los estoicos. La desesperación se refiere probablemente a Catón de Útica, y el parricidio, a Bruto, matador de César.

gloria a lo cínico, sin embargo, no estimaba en mucho aquella fama, cuya adquisición sólo merced a falsos títulos puede lograrse. Y, por último, en lo que toca a las malas doctrinas, pensaba que ya conocía bastante bien su valor para no dejarme burlar ni por las promesas de un alquimista, ni por las predicciones de un astrólogo, ni por los engaños de un mago, ni por los artificios o la presunción de los que profesan saber más de lo que saben.

Así, pues, tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción en que me tenían mis preceptores, abandoné del todo el estudio de las letras; y, resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos,[8] en cultivar la sociedad de gentes de condiciones y humores diversos, en recoger varias experiencias, en ponerme a mí mismo a prueba en los casos que la fortuna me deparaba, y en hacer siempre tales reflexiones sobre las cosas que se me presentaban que pudiera sacar algún provecho de ellas. Pues parecíame que podía hallar mucha más verdad en los razonamientos que cada uno hace acerca de los asuntos que le atañen, expuesto a que el suceso venga luego a castigarle, si ha juzgado mal, que en los que discurre un hombre de letras, encerrado en su despacho, acerca de especulaciones que no producen efecto alguno y que no tienen para él otras consecuencias, sino que acaso sean tanto mayor motivo para envanecerle cuanto más se aparten del sentido común, puesto que habrá tenido que gastar más ingenio y artificio en procurar hacerlas verosímiles. Y siempre sentía un deseo extremado de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis actos y andar seguro por esta vida.

Es cierto que, mientras me limitaba a considerar las costumbres de los otros hombres, apenas hallaba cosa segura y firme, y advertía casi tanta diversidad como antes en las opiniones de los filósofos. De suerte que el mayor provecho que obtenía era que, viendo varias cosas que, a pesar de parecernos muy extravagantes y ridículas, no dejan de ser admitidas comúnmente y aprobadas por otros grandes pueblos, aprendía a no creer con demasiada firmeza aquello de lo que sólo el ejemplo y la costumbre me habían persuadido; y así me libraba poco a poco de muchos errores, que pueden ofuscar nuestra

[8] Descartes salió del colegio en 1612; pasó cuatro años en París: viajó por Holanda y Alemania; entró en 1619 al servicio del duque de Baviera. En 1629 se retiró a Holanda y comenzó sus grandes obras.

luz natural y tornarnos menos aptos para escuchar la voz de la razón. Mas cuando hube pasado varios años estudiando en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia, resolvime un día estudiar también en mí mismo y a emplear todas las fuerzas de mi ingenio en la elección de la senda que debía seguir; lo cual me salió mucho mejor, según creo, que si no me hubiese nunca alejado de mi tierra y de mis libros.

Hallábame por entonces en Alemania, adonde me llamara la ocasión de unas guerras[9] que aún no han terminado; y volviendo de la coronación del emperador[10] hacia el ejército, cogiome el comienzo del invierno en un lugar en donde, no encontrando conversación alguna que me divirtiera y no teniendo tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, permanecía el día entero solo y encerrado junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme a mis pensamientos.[11] Entre los cuales fue uno de los primeros el ocurrírseme considerar que muchas veces sucede que no hay tanta perfección en las obras compuestas de varios trozos y hechas por las manos de muchos maestros como en aquellas en que uno solo ha trabajado. Así vemos que los edificios que un solo arquitecto ha comenzado y rematado suelen ser más hermosos y mejor ordenados que aquellos otros que varios han tratado de componer y arreglar, utilizando antiguos muros, construidos para otros fines. Esas viejas ciudades, que no fueron al principio sino aldeas, y que, con el transcurso del tiempo han llegado a ser grandes urbes, están, por lo común, muy mal trazadas y acompasadas, si las comparamos con estas otras plazas regulares que un ingeniero diseña, según su fantasía, en una llanura; y aunque considerando sus edificios uno por uno encontraremos a menudo en ellos tanto o más arte que en los de estas últimas ciudades nuevas, sin embargo, viendo cómo están arreglados, aquí uno grande,

---

[9] La guerra de los Treinta Años.

[10] Fernando II, coronado emperador en Frankfurt en 1619.

[11] El descubrimiento del método puede fecharse con certeza el 10 de noviembre de 1619. Al menos, un manuscrito de Descartes lleva de su puño y letra el siguiente encabezamiento: *x Novembris 1619, cum plenus forem enthousiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem...*

allá otro pequeño, y cómo hacen las calles curvas y desiguales, diríase que más bien es la fortuna que la voluntad de unos hombres provistos de razón la que los ha dispuesto de esa suerte. Y si se considera que, sin embargo, siempre ha habido unos oficiales encargados de cuidar de que los edificios de los particulares sirvan al ornato público, bien se reconocerá cuán difícil es hacer cumplidamente las cosas cuando se trabaja sobre lo hecho por otros. Así, también imaginaba yo que esos pueblos que fueron antaño medio salvajes y han ido civilizándose poco a poco, haciendo sus leyes conforme les iba obligando la incomodidad de los crímenes y peleas, no pueden estar tan bien constituidos como los que, desde que se juntaron, han venido observando las constituciones de algún prudente legislador.[12] Como también es muy cierto que el estado de la verdadera religión, cuyas ordenanzas Dios sólo ha instituido, debe estar incomparablemente mejor arreglado que todos los demás. Y para hablar de las otras cosas humanas, creo que si Esparta ha sido antaño muy floreciente, no fue por causa de la bondad de cada una de sus leyes en particular, que algunas eran muy extrañas y hasta contrarias a las buenas costumbres, sino porque, habiendo sido inventadas por uno solo, todas tendían al mismo fin. Y así pensé yo que las ciencias de los libros, por lo menos aquellas cuyas razones son sólo probables y carecen de demostraciones, habiéndose compuesto y aumentado poco a poco con las opiniones de varias personas diferentes, no son tan próximas a la verdad como los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer, naturalmente, acerca de las cosas que se presentan. Y también pensaba yo que, como hemos sido todos nosotros niños antes de ser hombres y hemos tenido que dejarnos regir durante mucho tiempo por nuestros apetitos y nuestros preceptores, que muchas veces eran contrarios unos a otros, y ni unos ni otros nos aconsejaban siempre acaso lo mejor, es casi imposible que sean nuestros juicios tan puros y tan sólidos como lo fueran si, desde el momento de nacer, tuviéramos el uso pleno de nuestra razón y no hubiéramos sido nunca dirigidos más que por ésta.

Verdad es que no vemos que se derriben todas las casas de una ciudad con el único propósito de reconstruirlas de otra manera y de hacer más hermosas las calles; pero vemos que muchos particulares mandan echar abajo sus viviendas para reedificarlas, y muchas veces son forzados a ello cuando los edificios están en peligro de caerse por

[12] Este intelectualismo, esta fe en la razón, a priori, es característica de la política y la sociología de los siglos XVII y XVIII.

no ser ya muy firmes los cimientos. Ante cuyo ejemplo llegué a persuadirme de que no sería en verdad sensato que un particular se propusiera reformar un Estado cambiándolo todo desde los cimientos, y derribándolo para enderezarlo; ni aun siquiera reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para su enseñanza; pero que, por lo que toca a las opiniones, a las que hasta entonces había dado mi crédito, no podía yo hacer nada mejor que emprender de una vez la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores o por las mismas, cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón. Y tuve firmemente por cierto que, por este medio, conseguiría dirigir mi vida mucho mejor que si me contentase con edificar sobre cimientos viejos y me apoyase solamente en los principios que había aprendido siendo joven, sin haber examinado nunca si eran o no verdaderos. Pues si bien en esta empresa veía varias dificultades, no eran, empero, de las que no tienen remedio, ni pueden compararse con las que hay en la reforma de las menores cosas que atañen a lo público. Estos grandes cuerpos políticos es muy difícil levantarlos una vez que han sido derribados, o aun sostenerlos en pie cuando se tambalean, y sus caídas son necesariamente muy duras. Además, en lo tocante a sus imperfecciones, si las tienen —y sólo la diversidad que existe entre ellos basta para asegurar que varios las tienen—, el uso las ha suavizado mucho, sin duda, y hasta ha evitado o corregido insensiblemente no pocas entre ellas, que con la prudencia no hubieran podido remediarse tan eficazmente; y, por último, son casi siempre más soportables que lo sería el cambiarlas, como los caminos reales, que serpentean por las montañas, se hacen poco a poco tan llanos y cómodos por el mucho tránsito que es muy preferible seguirlos que no meterse en acortar, saltando por encima de las rocas y bajando hasta el fondo de las simas.

Por todo esto, no puedo en modo alguno aplaudir a esos hombres de carácter inquieto y atropellado que, sin ser llamados ni por su alcurnia ni por su fortuna al manejo de los negocios públicos, no dejan de hacer siempre, en idea, alguna reforma nueva, y si creyera que hay en este escrito la menor cosa que pudiera hacerme sospechoso de semejante insensatez, no hubiera consentido en su publicación.[13] Mis

[13] Adviértase, en primer lugar, que Descartes se da cuenta en todo lo que antecede de que el racionalismo y el librepensamiento no tienen límites en su aplicación; en segundo lugar, que, por eso mismo procura, con mejor o peor fortuna, poner límites al espíritu de libre examen, y jura que no quiere hacer en el orden político y social la misma subversión que en el especulativo.

designios no han sido nunca otros que tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que me pertenece a mí solo. Si, habiéndome gustado bastante mi obra, os enseño aquí el modelo, no significa esto que quiera yo aconsejar a nadie que me imite. Los que hayan recibido de Dios mejores y abundantes mercedes, tendrán, sin duda, más levantados propósitos, pero mucho me temo que este mío no sea ya demasiado audaz para algunas personas. Ya la mera resolución de deshacerse de todas las opiniones recibidas anteriormente no es un ejemplo que todos deban seguir. Y el mundo se compone casi sólo de dos especies de ingenios a quienes este ejemplo no conviene en modo alguno, y son, a saber: de los que, creyéndose más hábiles de lo que son, no pueden contener la precipitación de sus juicios ni conservar la bastante paciencia para conducir ordenadamente todos sus pensamientos; por donde sucede que, si una vez se hubiesen tomado la libertad de dudar de los principios que han recibido y de apartarse del camino común, nunca podrán mantenerse en la senda que hay que seguir para ir más en derechura, y permanecerán extraviados toda su vida; y de otros que, poseyendo bastante razón o modestia para juzgar que son menos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso que otras personas, de quienes pueden recibir instrucción, deben más bien contentarse con seguir las opiniones de esas personas que buscar por sí mismos otras mejores.

Y yo hubiera sido, sin duda, de esta última especie de ingenios, si no hubiese tenido en mi vida más que un solo maestro o no hubiese sabido cuán diferentes han sido, en todo tiempo, las opiniones de los más doctos. Mas habiendo aprendido en el colegio que no se puede imaginar nada, por extraño e increíble que sea, que no haya sido dicho por alguno de los filósofos, y habiendo visto luego, en mis viajes, que no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por ello bárbaros y salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón; y habiendo considerado que un mismo hombre, con su mismo ingenio, si se ha criado desde niño entre franceses o alemanes, llega a ser muy diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales, y que hasta en las modas de nuestros trajes, lo que nos ha gustado hace diez años, y acaso vuelva a gustarnos dentro de otros diez, nos parece hoy extravagante y ridículo, de suerte que más son la costumbre y el ejemplo los que nos persuaden que un conocimiento cierto; y que, sin embargo, la multitud de votos no es una prueba que valga para las verdades algo difíciles de descubrir, porque más verosímil es que un hombre solo dé con ellas que

no todo un pueblo. No podía yo elegir a una persona cuyas opiniones me parecieran preferibles a las de las demás, y me vi como obligado a emprender por mí mismo la tarea de conducirme.

Pero como hombre que tiene que andar solo y en la oscuridad, resolví ir tan despacio y emplear tanta circunspección en todo que, a trueque de adelantar poco, me guardaría al menos muy bien de tropezar y caer. E incluso no quise empezar a deshacerme por completo de ninguna de las opiniones que pudieron antaño deslizarse en mi creencia sin haber sido introducidas por la razón, hasta después de pasar buen tiempo dedicado al proyecto de la obra que iba a emprender, buscando el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz.

Había estudiado un poco, cuando era más joven, de las partes de la filosofía, la lógica, y de las matemáticas, el análisis de los geómetras y el álgebra, tres artes o ciencias que debían, al parecer, contribuir algo a mi propósito. Pero cuando las examiné, hube de notar que en lo tocante a la lógica, sus silogismos y la mayor parte de las demás instrucciones que da, más sirven para explicar a otros las cosas ya sabidas o incluso, como el arte de Lulio,[14] para hablar sin juicio de las ignoradas, que para aprenderlas. Y si bien contiene, en verdad, muchos buenos y verdaderos preceptos, hay, sin embargo, mezclados con ellos, tantos otros nocivos o superfluos, que separarlos es casi tan difícil como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol sin desbastar. Luego, en lo tocante al análisis[15] de los antiguos y al álgebra de los modernos, aparte de que no se refieren sino a muy abstractas materias, que no parecen ser de ningún uso, el primero está siempre tan constreñido a considerar las figuras, que no puede ejercitar el entendimiento sin cansar grandemente la imaginación; y en la segunda, tanto se han sujetado sus cultivadores a ciertas reglas y a ciertas cifras, que han hecho de ella un arte confuso y oscuro, bueno para enredar el ingenio, en lugar de una ciencia que lo cultive. Por todo lo cual, pensé que había que buscar algún otro método que juntase las ventajas de

---

[14] Raimundo Lulio había escrito una *Ars magna*, donde exponía una suerte de mecanismo intelectual, una especie de álgebra del pensamiento.

[15] Método que consiste en referir una proposición dada a otra más simple, ya conocida por verdadera, de suerte que luego, partiendo de ésta, puede aquélla deducirse. Es el procedimiento empleado para resolver problemas de geometría, suponiéndolos ya resueltos, y mostrando que las consecuencias que de esta suposición se derivan son teoremas conocidos. Pasa Platón por ser el inventor del análisis geométrico.

esos tres, excluyendo sus defectos. Y como la multitud de leyes sirve muy a menudo de disculpa a los vicios, siendo un estado mucho mejor regido cuando hay pocas, pero muy estrictamente observadas, así también, en lugar del gran número de preceptos que encierra la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, supuesto que tomase una firme y constante resolución de no dejar de observarlos una vez siquiera.

Fue el primero no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.

El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.

El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.

Y el último, hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.

Esas largas series de trabadas razones muy plausibles y fáciles, que los geómetras acostumbran emplear, para llegar a sus más difíciles demostraciones, habíanme dado ocasión de imaginar de todas las cosas de que el hombre puede adquirir conocimiento se siguen unas a otras en igual manera, y que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera una que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir. Y no me cansé mucho en buscar por cuáles era preciso comenzar, pues ya sabía que por las más simples y fáciles de conocer; y considerando que, entre todos los que hasta ahora han investigado la verdad en las ciencias, sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones, esto es, algunas razones ciertas y evidentes, no dudaba de que había que empezar por las mismas que ellos han examinado, aun cuando no esperaba sacar de aquí ninguna otra utilidad, sino acostumbrar mi espíritu a saciarse de verdades y a no contentarse con falsas razones. Mas no por eso concebí el propósito de procurar aprender todas las ciencias particulares, denominadas comúnmente matemáticas, y viendo que, aunque sus objetos son diferentes, todas,

sin embargo, coinciden en que no consideran sino las varias relaciones o proporciones que se encuentran en los tales objetos, pensé que más valía limitarse a examinar esas proporciones en general, suponiéndolas sólo en aquellos asuntos que sirviesen para hacerme más fácil su conocimiento, y hasta no sujetándolas a ellos de ninguna manera, para poder después aplicarlas tanto más libremente a todos los demás a que pudieran convenir.[16] Luego advertí que, para conocerlas, tendría a veces necesidad de considerar cada una de ellas en particular, y otras veces tan sólo retener o comprender varias juntas, y pensé que, para considerarlas mejor en particular, debía suponerlas en línea, porque no encontraba nada más simple y que más distintamente pudiera yo representar a comprender varias juntas, era necesario que las explicase en algunas cifras, las más cortas que fuera posible; y que, por este medio, tomaba lo mejor que hay en el análisis geométrico y en el álgebra, y corregía así todos los defectos de una por el otro.[17]

Y, efectivamente, me atrevo a decir que la exacta observación de los pocos preceptos por mí elegidos me dio tanta facilidad para desenmarañar todas las cuestiones de que tratan esas dos ciencias, que en dos o tres meses que empleé en examinarlas, habiendo comenzado por las más simples y generales, y siendo cada verdad que encontraba una regla que me servía luego para encontrar otras, no sólo conseguí resolver varias cuestiones, que antes había considerado como muy difíciles, sino que hasta me pareció también, hacia el final, que, incluso en las que ignoraba, podría determinar por qué medios y hasta dónde era posible resolverlas. En lo cual, acaso no me acusaréis de excesiva vanidad si consideráis que, supuesto que no hay sino una verdad en cada cosa, el que la encuentra sabe todo lo que se puede saber de ella; y que, por ejemplo, un niño que sabe aritmética y hace una suma conforme a las reglas, puede estar seguro de haber hallado acerca de la suma que examinaba todo cuanto el humano ingenio pueda hallar; porque, al fin y al cabo, el método que enseña a seguir el orden verdadero y a recontar exactamente las circunstancias todas de lo que se busca contiene todo lo que confiere certidumbre a las reglas de la aritmética.

Pero lo que más contento me daba en este método era que, con él, tenía la seguridad de emplear mi razón en todo, si no perfectamente, por lo menos lo mejor que fuera en mi poder. Sin contar con que, aplicándolo, sentía que mi espíritu se iba acostumbrando poco a poco a

[16] Descartes intentó establecer los principios de una *matemática universal*.
[17] La geometría analítica. Invento cartesiano.

concebir los objetos con mayor claridad y distinción, y que, no habiéndolo sujetado a ninguna materia particular, prometíame aplicarlo con igual fruto a las dificultades de las otras ciencias, como lo había hecho a las del álgebra. No por eso me atreví a empezar luego a examinar todas las que se presentaban, pues eso mismo fuera contrario al orden que el método prescribe; pero habiendo advertido que los principios de las ciencias tenían que estar todos tomados de la filosofía, en la que aún no hallaba ninguno que fuera cierto, pensé que ante todo era preciso procurar establecer algunos de esta clase, y, siendo esto la cosa más importante del mundo y en la que son más de temer la precipitación y la prevención, creí que no debía acometer la empresa antes de haber llegado a más madura edad que la de veintitrés años, que entonces tenía, y de haber dedicado buen espacio de tiempo a prepararme, desarraigando de mi espíritu todas las malas opiniones a que había dado entrada antes de aquel tiempo, haciendo también acopio de experiencias varias que fueran después la materia de mis razonamientos, y, por último, ejercitándome sin cesar en el método que me había prescrito, para afianzarlo mejor en mi espíritu.

TERCERA PARTE

Por último, como para empezar a reconstruir el alojamiento en donde uno habita, no basta haberlo derribado y haber hecho acopio de materiales y de arquitectos, o haberse ejercitado uno mismo en la arquitectura y haber trazado además cuidadosamente el diseño del nuevo edificio, sino que también hay que proveerse de alguna otra habitación en donde pasar cómodamente el tiempo que dure el trabajo; así, pues, con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese, hube de arreglarme una moral provisional,[18] que no consistía sino en tres o cuatro máximas, que con mucho gusto voy a comunicaros.

La primera fue seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño, rigiéndome en todo lo demás por las opiniones más moderadas y más apartadas de todo exceso que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir. Porque habiendo comenzado ya a no contar para nada con las mías propias, puesto que pensaba someterlas todas a un nuevo examen, estaba seguro de que no podía hacer nada mejor que seguir las de los más sensatos. Y aun cuando entre los persas y los chinos hay quizás hombres tan sensatos como entre nosotros, parecíame que lo más útil era acomodarme a aquellos con quienes tendría que vivir; y que para saber cuáles eran

---

[18] Nunca ha tratado Descartes por modo definitivo las cuestiones de moral. En su *Correspondencia con Isabel de Bohemia* hay algunas indicaciones que concuerdan bastante con lo que va a leerse. El fondo de la ética de Descartes es principalmente estoico.

sus verdaderas opiniones, debía fijarme más bien en lo que hacían que en lo que decían, no sólo porque, dada la corrupción de nuestras costumbres, hay pocas personas que consientan en decir lo que creen, sino también porque muchas lo ignoran, pues el acto del pensamiento por el cual uno cree una cosa es diferente de aquel otro por el cual uno conoce que la cree, y por lo tanto muchas veces se encuentra aquél sin éste. Y entre varias opiniones, igualmente admitidas, elegía las más moderadas, no sólo porque son siempre las más cómodas para la práctica, y verosímilmente las mejores, ya que todo exceso suele ser malo, sino también para alejarme menos del verdadero camino, en caso de error, si, habiendo elegido uno de los extremos, fuese el otro el que debiera seguirse. Y en particular consideraba yo como un exceso toda promesa por la cual se enajena una parte de la propia libertad: no que yo desaprobase las leyes que, para poner remedio a la inconstancia de los espíritus débiles, permiten cuando se tiene algún designio bueno, o incluso para la seguridad del comercio, en designios indiferentes, hacer votos o contratos obligándose a perseverancia: pero como no veía en el mundo cosa alguna que permaneciera siempre en el mismo estado, y como, en lo que a mí se refiere, esperaba perfeccionar más y más mis juicios, no empeorarlos, hubiera yo creído cometer una grave falta contra el buen sentido si, por sólo el hecho de aprobar por entonces alguna cosa, me obligara a tenerla también por buena más tarde, habiendo ella acaso dejado de serlo, o habiendo yo dejado de estimarla como tal.

Mi segunda máxima fue la de ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera y seguir tan constante en las más dudosas opiniones, una vez determinado a ellas, como si fuesen segurísimas, imitando en esto a los caminantes que, extraviados en algún bosque, no deben andar errantes dando vueltas por una y otra parte, ni menos detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más derecho que puedan hacia un sitio fijo, sin cambiar de dirección por leves razones, aun cuando en un principio haya sido sólo el azar el que les haya determinado a elegir ese rumbo, pues de este modo, si no llegan precisamente a donde quieren ir, por lo menos acabarán por llegar a alguna parte, en donde es de pensar que estarán mejor que no en medio del bosque. Y así, puesto que muchas veces las acciones de la vida no admiten demora, es verdad muy cierta que si no está en nuestro poder discernir las mejores opiniones, debemos seguir las más probables; y aunque no encontremos más probabilidad en unas que en otras, debemos, no obstante, decidirnos por algunas y considerarlas después, no ya como

dudosas, en cuanto que se refieren a la práctica, sino como muy verdaderas y muy ciertas, porque la razón que nos ha determinado lo es. Y esto fue bastante para librarme desde entonces de todos los arrepentimientos y remordimientos que suelen agitar las conciencias de esos espíritus débiles y vacilantes que, sin constancia, se dejan arrastrar a practicar como buenas las cosas que luego juzgan malas.[19]

Mi tercera máxima fue procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo, y generalmente acostumbrarme a creer que nada hay que esté enteramente en nuestro poder sino nuestros propios pensamientos,[20] de suerte que después de haber obrado lo mejor que hemos podido, en lo tocante a las cosas exteriores, todo lo que falla en el éxito es para nosotros absolutamente imposible. Y esto solo me parecía bastante para apartarme en lo porvenir de desear algo sin conseguirlo y tenerme así contento; pues como nuestra voluntad no se determina naturalmente a desear sino las cosas que nuestro entendimiento le representa en cierto modo como posibles, es claro que si todos los bienes que están fuera de nosotros los consideramos igualmente inasequibles a nuestro poder, no sentiremos pena alguna por carecer de los que parecen debidos a nuestro nacimiento, cuando nos veamos privados de ellos sin culpa nuestra, como no la sentimos por no ser dueños de los reinos de la China o de México; y haciendo, como suele decirse, de necesidad virtud, no sentiremos mayores deseos de estar sanos, estando enfermos, o de estar libres, estando encarcelados, que ahora sentimos de poseer cuerpos compuestos de materia tan poco corruptible como el diamante o alas para volar como los pájaros. Pero confieso que son precisos largos ejercicios y reiteradas meditaciones para acostumbrarse a mirar todas las cosas por ese ángulo; y creo que en esto consistía principalmente el secreto de aquellos filósofos que pudieron antaño sustraerse al imperio de la fortuna, y a pesar de los sufrimientos y la pobreza, entrar en competencia de ventura con los propios dioses.[21] Pues ocupados sin descanso en considerar los límites prescritos por la naturaleza, persuadíanse tan perfectamente de que nada tenían en su poder sino sus propios pensamientos, que esto sólo era bastante

[19] Zenón recomendaba la constancia como condición de la virtud.

[20] La moral estoica enseñaba principalmente a hacer uso de los pensamientos, de las representaciones χρῆσις φαντασιῶν.

[21] Los estoicos se decían superiores a los dioses. Éstos, en efecto, son sabios y venturosos por naturaleza; el filósofo, merced a duro esfuerzo creador.

para impedirles sentir afecto hacia otras cosas; y disponían de esos pensamientos tan absolutamente, que tenían en esto cierta razón de estimarse más ricos y poderosos y más libres y bienaventurados que otros hombres, los cuales, no teniendo esta filosofía, no pueden, por mucho que les hayan favorecido la naturaleza y la fortuna, disponer nunca, como aquellos filósofos, de todo cuanto quieren.

En fin, como conclusión de esta moral, ocurrióseme considerar, una por una, las diferentes ocupaciones a que los hombres dedican su vida, para procurar elegir la mejor; y sin querer decir nada de las de los demás, pensé que no podía hacer nada mejor que seguir en la misma que tenía; es decir, aplicar mi vida entera al cultivo de mi razón y a adelantar cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad, según el método que me había prescrito. Tan extremado contento había sentido ya desde que empecé a servirme de este método, que no creía que pudiera recibirse otro más suave e inocente en esta vida; y descubriendo cada día, con su ayuda, algunas verdades que me parecían bastante importantes y generalmente ignoradas de los otros hombres, la satisfacción que experimentaba llenaba tan cumplidamente mi espíritu, que todo lo restante me era indiferente. Además, las tres máximas anteriores fundándose sólo en el propósito, que yo abrigaba, de continuar instruyéndome; pues habiendo dado Dios a cada hombre alguna luz con que discernir lo verdadero de lo falso, no hubiera yo creído que debía contentarme un solo momento con las opiniones ajenas, de no haberme propuesto usar de mi propio juicio para examinarlas cuando fuera de tiempo; y no hubiera podido librarme de escrúpulos, al seguirlas, si no hubiese esperado aprovechar todas las ocasiones para encontrar otras mejores, dado el caso que las hubiese; y, por último, no habría sabido limitar mis deseos y estar contento si no hubiese seguido un camino por donde, al mismo tiempo que asegurarme la adquisición de todos los conocimientos que yo pudiera, pensaba también del mismo modo llegar a adquirir todos los verdaderos bienes que estuviesen en mi poder; pues no determinándose nuestra voluntad a seguir o a evitar cosa alguna, sino porque nuestro entendimiento se la representa como buena o mala, basta juzgar bien para obrar bien,[22] y juzgar lo mejor que se pueda, para obrar también lo mejor que se pueda; es decir, para adquirir todas las virtudes y con ellas cuantos bienes puedan lograrse; y cuando uno tiene la certidumbre de que ello es así, no puede por menos de estar contento.

[22] Otra máxima intelectualista, sostenida asimismo por Sócrates.

Habiéndome, pues, afirmado en estas máximas, las cuales puse aparte juntamente con las verdades de la fe, que siempre han sido las primeras en mi creencia, pensé que de todas mis otras opiniones podía libremente empezar a deshacerme; y como esperaba conseguirlo mejor conversando con los hombres que permaneciendo por más tiempo encerrado en el cuarto en donde había meditado todos esos pensamientos, proseguí mi viaje antes de que el invierno estuviera del todo terminado. Y en los nueve años siguientes no hice otra cosa sino andar de acá para allá por el mundo, procurando ser más bien espectador que actor en las comedias que en él se representan; e instituyendo particulares reflexiones en toda materia sobre aquello que pudiera hacerla sospechosa y dar ocasión a equivocarnos, llegué a arrancar de mi espíritu, en todo ese tiempo, cuantos errores pudieron deslizarse anteriormente. Y no es que imitara a los escépticos, que dudan por sólo dudar y se las dan siempre de irresolutos; por el contrario, mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla. Lo cual, a mi parecer, conseguía bastante bien; tanto que, tratando de descubrir la falsedad o la incertidumbre de las proposiciones que examinaba, no mediante endebles conjeturas, sino por razonamientos claros y seguros, no encontraba ninguna tan dudosa que no pudiera sacar de ella alguna conclusión bastante cierta, aunque sólo fuese la de que no contenía nada cierto. Y así como al derribar una casa vieja suelen guardarse los materiales, que sirven para reconstruir la nueva, así también al destruir todas aquellas mis opiniones que juzgaba infundadas hacía yo varias observaciones y adquiría experiencias que me han servido después para establecer otras más ciertas. Y además seguía ejercitándome en el método que me había prescrito; pues sin contar con que cuidaba muy bien de conducir generalmente mis pensamientos según las citadas reglas, dedicaba de cuando en cuando algunas horas a practicarlas, particularmente en dificultades de matemáticas, o también en algunas otras que podía haber casi semejantes a las de las matemáticas, desligándolas de los principios de las otras ciencias, que no me parecían bastante firmes; todo esto puede verse en varias cuestiones que van explicadas en este mismo volumen.[23] Y así, viviendo en apariencia como los que no tienen otra ocupación que la de pasar una vida suave e inocente y se ingenian en separar los placeres de los

[23] Refiérese a los ensayos científicos, *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*, que se publicaron en el mismo tomo que este discurso.

vicios, y para gozar de su ocio sin hastío hacen uso de cuantas diversiones honestas están a su alcance, no dejaba yo de perseverar en mi propósito y de sacar provecho para el conocimiento de la verdad, más acaso, que si me contentara con leer libros o frecuentar las tertulias literarias.

Sin embargo, transcurrieron esos nueve años sin que tomara yo decisión alguna tocante a las dificultades de que suelen disputar los doctos, y sin haber comenzado a buscar los cimientos de una filosofía más cierta que la vulgar. Y el ejemplo de varios excelentes ingenios que han intentado hacerlo sin, a mi parecer, conseguirlo, me llevaba a imaginar en ello tanta dificultad, que no me hubiera atrevido quizás a emprenderlo tan presto si no hubiera visto que algunos propalaban el rumor de que lo había llevado a cabo. No me es posible decir qué fundamentos tendrían para emitir tal opinión, y si en algo he contribuido a ella, por mis dichos, debe de haber sido por haber confesado mi ignorancia con más candor que suelen hacerlo los que han estudiado un poco, y acaso también por haber dado a conocer las razones que tenía para dudar de muchas cosas que los demás consideran ciertas, mas no porque me haya preciado de poseer doctrina alguna. Pero como tengo el corazón bastante bien puesto para no querer que me tomen por otro distinto del que soy, pensé que era preciso procurar por todos los medios hacerme digno de la reputación que me daban; y hace ocho años, precisamente, ese deseo me decidió a alejarme de todos los lugares en donde podía tener algunas relaciones, y retirarme aquí,[24] a un país donde la larga duración de la guerra ha sido causa de que se establezcan tales órdenes que los ejércitos que se mantienen parecen no servir sino para que los hombres gocen de los frutos de la paz con tanta mayor seguridad, y en donde, en medio de la multitud de un gran pueblo muy activo, más atento a los propios negocios que curioso de los ajenos, he podido, sin carecer de ninguna de las comodidades que hay en otras más frecuentadas ciudades, vivir tan solitario y retirado como en el más lejano desierto.

[24] En Holanda.

CUARTA PARTE

No sé si debo hablaros de las primeras meditaciones que hice allí, pues son tan metafísicas y tan fuera de lo común, que quizá no gusten a todo el mundo.[25] Sin embargo, para que se pueda apreciar si los fundamentos que he tomado son bastante firmes, me veo en cierta manera obligado a decir algo de esas reflexiones. Tiempo ha que había advertido que, en lo tocante a las costumbres, es a veces necesario seguir opiniones que sabemos muy inciertas, como si fueran indudables, y esto se ha dicho ya en la parte anterior; pero deseando yo en esta ocasión ocuparme tan sólo de indagar la verdad, pensé que debía hacer lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de ver si, después de hecho esto, no quedaría en mi creencia algo que fuera enteramente indudable. Así, puesto que los sentidos nos engañan, a las veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal y como ellos nos la presentan en la imaginación; y puesto que hay hombres que yerran al razonar, aun acerca de los más simples asuntos de geometría, y cometen paralogismos, juzgué que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechacé como falsas todas las razones que anteriormente había tenido por demostrativas; y, en fin, considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrírsenos durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme

[25] La metafísica de Descartes está expuesta en las *Meditaciones metafísicas*.

y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.

Después de esto, consideré, en general, lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta, pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición «yo pienso, luego soy» no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, y que sólo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente.

Después de lo cual, hube de reflexionar que, puesto que yo dudaba, no era mi ser enteramente perfecto, pues veía claramente que hay más perfección en conocer que en dudar; y se me ocurrió entonces indagar por dónde había yo aprendido a pensar en algo más perfecto que yo; y conocí evidentemente que debía de ser por alguna naturaleza que fuese efectivamente más perfecta. En lo que se refiere a los pensamientos, que en mí estaban, de varias cosas exteriores a mí, como son el cielo, la tierra, la luz, el calor y otros muchos, no me preocupaba mucho el saber de dónde procedían, porque, no viendo en esos pensamientos nada que me pareciese hacerlos superiores a mí, podía creer que, si eran verdaderos, eran unas dependencias de mi naturaleza, en cuanto que ésta posee alguna perfección, y si no lo eran, procedían de la nada, es decir, estaban en mí, porque hay defecto en mí. Pero no podía suceder otro tanto con la idea de un ser más perfecto que mi ser, pues era cosa manifiestamente imposible que la tal idea procediese de la nada;

y como no hay la menor repugnancia en pensar que lo más perfecto sea consecuencia y dependencia de lo menos perfecto que en pensar que de nada provenga algo, no podía tampoco proceder de mí mismo; de suerte que sólo quedaba que hubiese sido puesta en mí por una naturaleza verdaderamente más perfecta que yo, y poseedora inclusive de todas las perfecciones de que yo pudiera tener idea; esto es, para explicarlo en una palabra, por Dios. A esto añadí que, supuesto que yo conocía algunas perfecciones que me faltaban, no era yo el único ser que existiese (aquí, si lo permitís, haré uso libremente de los términos de la escuela), sino que era absolutamente necesario que hubiese algún otro ser más perfecto de quien yo dependiese y de quien hubiese adquirido todo cuanto yo poseía; pues si yo fuera solo e independiente de cualquier otro ser, de tal suerte que de mí mismo procediese lo poco en que participaba del Ser perfecto, hubiera podido tener por mí mismo también, por idéntica razón, todo lo demás que yo sabía faltarme, y ser, por lo tanto, yo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente y, en fin, poseer todas las perfecciones que podía advertir en Dios. Pues en virtud de los razonamientos que acabo de hacer, para conocer la naturaleza de Dios, hasta donde la mía es capaz de conocerla, bastábame considerar todas las cosas de que hallara en mí mismo alguna idea y ver si era o no perfección el poseerlas, y estaba seguro de que ninguna de las que indicaban alguna imperfección está en Dios, pero todas las demás sí están en Él; así veía que la duda, la inconstancia, la tristeza y otras cosas semejantes no pueden estar en Dios, puesto que mucho me holgara yo de verme libre de ellas. Además, tenía yo ideas de varias cosas sensibles y corporales, pues aun suponiendo que soñaba y que todo cuanto veía e imaginaba era falso, no podía negar, sin embargo, que esas ideas estuvieran verdaderamente en mi pensamiento. Mas habiendo ya conocido en mí muy claramente que la naturaleza inteligente es distinta de la corporal, y considerando que toda composición denota dependencia, y que la dependencia es manifiestamente un defecto, juzgaba por ello que no podía ser una perfección en Dios el componerse de esas dos naturalezas, y que, por consiguiente, Dios no era compuesto; en cambio, si en el mundo había cuerpos, o bien algunas inteligencias u otras naturalezas que no fuesen del todo perfectas, su ser debía depender del poder divino, hasta el punto de no poder subsistir sin él un solo instante.

Quise indagar luego otras verdades; y habiéndome propuesto el objeto de los geómetras, que concebía yo como un cuerpo continuo o un espacio infinitamente extenso en longitud, anchura y altura o

profundidad, divisible en varias partes que pueden tener varias figuras y magnitudes y ser movidas o trasladadas en todos los sentidos, pues los geómetras suponen todo eso en su objeto, repasé algunas de sus más simples demostraciones, y habiendo advertido que esa gran certeza que todo el mundo atribuye a estas demostraciones se funda tan sólo en que se conciben con evidencia, según la regla antes dicha, advertí también que no había nada en ellas que me asegurase de la existencia de su objeto, pues, por ejemplo, yo veía bien que, si suponemos un triángulo, es necesario que los tres ángulos sean iguales a dos rectos; pero nada veía que me asegurase que en el mundo hay triángulo alguno; en cambio, si volvía a examinar la idea que yo tenía de un ser perfecto, encontraba que la existencia está comprendida en ella del mismo modo que en la idea de un triángulo está comprendido el que sus ángulos sean iguales a dos rectos, o en la de una esfera el que todas sus partes sean igualmente distantes del centro, y hasta con más evidencia aún; y que, por consiguiente, tan cierto es por lo menos que Dios, que es ese ser perfecto, es o existe, como lo pueda ser una demostración de geometría.

Pero si hay algunos que están persuadidos de que es difícil conocer lo que sea Dios, y aun lo que sea el alma, es porque no levantan nunca su espíritu por encima de las cosas sensibles y están tan acostumbrados a considerarlo todo con la imaginación —que es un modo de pensar particular para las cosas materiales— que lo que no es imaginable les parece no ser inteligible. Lo cual está bastante manifiesto en la máxima que los mismos filósofos admiten como verdadera en las escuelas, y que dicen que nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido,[26] en donde, sin embargo, es cierto que nunca han estado las ideas de Dios y del alma; y me parece que los que quieren hacer uso de su imaginación para comprender esas ideas, son como los que para oír los sonidos u oler los olores quisieran emplear los ojos; y aún hay esta diferencia entre aquéllos y éstos: que el sentido de la vista no nos asegura menos de la verdad de sus objetivos que el olfato y el oído de los suyos, mientras que ni la imaginación ni los sentidos pueden asegurarnos nunca cosa alguna, como no intervenga el entendimiento.

En fin, si aún hay hombres a quienes las razones que he presentado no han convencido bastante de la existencia de Dios y del alma, quiero que sepan que todas las demás cosas que acaso crean más se-

[26] *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.*

guras, como son que tienen un cuerpo, que hay astros, y una tierra, y otras semejantes son, sin embargo, menos ciertas; pues si bien tenemos una seguridad moral de esas cosas, tan grande que parece que, a menos de ser un extravagante, no puede nadie ponerlas en duda, sin embargo, cuando se trata de una certidumbre metafísica, no se puede negar, a no ser perdiendo la razón, que no sea bastante motivo, para no estar totalmente seguro, el haber notado que podemos de la misma manera imaginar en sueños que tenemos otro cuerpo y que vemos otros astros y otra tierra, sin que ello sea así. Pues, ¿cómo sabremos que los pensamientos que se nos ocurren durante el sueño son falsos, y que no lo son los que tenemos despiertos, si muchas veces sucede que aquéllos no son menos vivos y expresos que éstos? Y por mucho que estudien los mejores ingenios, no creo que puedan dar ninguna razón bastante para levantar esa duda, como no presupongan la existencia de Dios. Pues en primer lugar, esa misma regla que antes he tomado, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, esa misma regla recibe su certeza sólo de que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que está en nosotros proviene de Él; de donde se sigue que, siendo nuestras ideas o nociones, cuando son claras y distintas, cosas reales y procedentes de Dios, no pueden por menos de ser también, en ese respecto, verdaderas. De suerte que si tenemos con bastante frecuencia ideas que encierran falsedad, es porque hay en ellas algo confuso y oscuro, y en este respecto participan de la nada; es decir, que si están así confusas en nosotros, es porque no somos totalmente perfectos. Y es evidente que no hay menos repugnancia en admitir que la falsedad o imperfección proceda como tal de Dios mismo, que en admitir que la verdad o la perfección procede de la nada. Mas si no supiéramos que todo cuanto en nosotros es real y verdadero proviene de un ser perfecto e infinito, entonces, por claras y distintas que nuestras ideas fuesen, no habría razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas.

Así, pues, habiéndonos testimoniado el conocimiento de Dios y del alma la certeza de esa regla, resulta bien fácil conocer que los ensueños que imaginamos dormidos no deben, en manera alguna, hacernos dudar de la verdad de los pensamientos que tenemos despiertos. Pues si ocurriese que en sueños tuviera una persona una idea muy clara y distinta, como, por ejemplo, que inventase un geómetra una demostración nueva, no sería ello motivo para impedirle ser verdadera; y en cuanto al error más corriente en muchos sueños, que con-

siste en representarnos varios objetos del mismo modo como nos los representan los sentidos exteriores, no debe importarnos que nos dé ocasión de desconfiar de la verdad de esas tales ideas, porque también pueden engañarnos con frecuencia durante la vigilia, como los que tienen ictericia lo ven todo amarillo, o como los astros y otros cuerpos muy lejanos nos parecen mucho más pequeños de lo que son. Pues, en último término, despiertos o dormidos, no debemos dejarnos persuadir nunca sino por la evidencia de la razón. Y nótese bien que digo de la razón, no de la imaginación ni de los sentidos; como asimismo, porque veamos el sol muy claramente, no debemos por ello juzgar que sea del tamaño que le vemos; y muy bien podemos imaginar distintamente una cabeza de león pegada al cuerpo de una cabra, sin que por eso haya que concluir que en el mundo existe la quimera, pues la razón no nos dice que lo que así vemos o imaginamos sea verdadero, pero nos dice que todas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad; pues no fuera posible que Dios, que es todo perfecto y verdadero, las pusiera sin eso en nosotros; y puesto que nuestros razonamientos nunca son tan evidentes y tan enteros cuando soñamos como cuando estamos despiertos, si bien a veces nuestras imaginaciones son tan vivas y expresivas y hasta más en el sueño que en la vigilia, por eso nos dice la razón que, no pudiendo ser verdaderos todos nuestros pensamientos, porque no somos totalmente perfectos, deberá infaliblemente hallarse la verdad más bien en los que pensemos estando despiertos que en los que tengamos en sueños.

QUINTA PARTE

Mucho me agradaría proseguir y exponer aquí el encadenamiento de las otras verdades que deduje de esas primeras; pero como para ello sería necesario que hablase ahora de varias cuestiones que controvierten los doctos, con quienes no deseo indisponerme, creo que mejor será que me abstenga y me limite a decir en general cuáles son, para dejar que otros más sabios juzguen si sería útil o no que el público recibiese más amplia y detenida información.[27] Siempre he permanecido firme en la resolución que tomé de no suponer ningún otro principio que el que me ha servido para demostrar la existencia de Dios y del alma, y de no admitir cosa alguna por verdadera que no me pareciese más clara y más cierta que las demostraciones de los geómetras; y, sin embargo, me atrevo a decir que no sólo he encontrado la manera de satisfacerme en poco tiempo, en punto a las principales dificultades que suelen tratarse en la filosofía, sino que también he notado ciertas leyes que Dios ha establecido en la naturaleza y cuyas nociones ha impreso en nuestras almas, de tal suerte que, si reflexionamos sobre ellas con bastante detenimiento, no podremos dudar de que se cumplen exactamente en todo cuanto hay o se hace en el mundo. Considerando luego la serie de esas leyes, me parece que he descubierto varias verdades más útiles y más importantes que todo lo que anteriormente había aprendido o incluso esperado aprender.

Mas habiendo procurado explicar las principales de entre ellas en un tratado que, por algunas consideraciones, no puedo explicar, lo mejor será, para darlas a conocer, que diga aquí sumariamente lo que ese tratado contiene. Propúseme poner en él todo cuanto yo creía saber, antes de escribirlo, acerca de la naturaleza de las cosas materiales. Pero

[27] Alusión a la condena de Galileo.

así como los pintores, no pudiendo representar igualmente bien, en un cuadro liso, todas las diferentes caras de un objeto sólido, eligen una de las principales, que vuelven hacia la luz, y representan las demás en la sombra, es decir, tales como pueden verse cuando se mira a la principal, así también, temiendo yo no poder poner en mi discurso todo lo que había en mi pensamiento, hube de limitarme a explicar muy ampliamente mi concepción de la luz; con esta ocasión, añadí algo acerca del Sol y de las estrellas fijas, porque casi toda la luz viene de esos cuerpos; de los cielos, que la transmiten; de los planetas, de los cometas y de la Tierra, que la reflejan; y en particular, de todos los cuerpos que hay sobre la tierra, que son o coloreados, o transparentes, o luminosos; y, por último, del hombre, que es el espectador. Y para dar un poco de sombra a todas esas cosas y poder declarar con más libertad mis juicios, sin la obligación de seguir o de refutar las opiniones admitidas entre los doctos, resolví abandonar este mundo nuestro a sus disputas y hablar sólo de lo que ocurriría en otro mundo nuevo, si Dios crease ahora en los espacios imaginarios bastante materia para componerlo, y, agitando diversamente y sin orden las varias partes de esa materia, formase un caos tan confuso como pueden fingirlo los poetas, sin hacer luego otra cosa que prestar su ordinario concurso a la naturaleza, dejándola obrar según las leyes por él establecidas. Así, primeramente describí esa materia y traté de representarla, de tal suerte que no hay, a mi parecer, nada más claro e inteligible,[28] excepto lo que antes hemos dicho de Dios y del alma, pues hasta supuse expresamente que no hay en ella ninguna de esas formas o cualidades de que disputan las escuelas,[29] ni en general ninguna otra cosa cuyo conocimiento no sea tan natural a nuestras almas que no se pueda ni siquiera fingir que se ignora. Hice ver, además, cuáles eran las leyes de la naturaleza; y sin fundar más razones en ningún otro principio que las infinitas perfecciones de Dios, traté de demostrar todas aquellas sobre las que pudiera haber alguna duda, y procuré probar que son tales que, aun cuando Dios hubiese creado varios mundos, no podría haber uno en donde no se observaran cumplidamente. Después de esto, mostré cómo la mayor parte de la materia de ese caos debía, a consecuencia de esas leyes, disponerse y arreglarse de cierta manera que la hacía semejante a nuestros cielos; cómo, entre tanto, algunas de sus partes habían de componer una tierra, y algunas otras, planetas y cometas, y algunas

[28] La materia es extensión únicamente.
[29] Entidades que se añaden a la materia para determinarla cualitativamente.

otras, un Sol y estrellas fijas. Y aquí, extendiéndome sobre el tema de la luz, expliqué por lo menudo cuál era la que debía haber en el Sol y en las estrellas y cómo desde allí atravesaba en un instante los espacios inmensos de los cielos y cómo se reflejaba desde los planetas y los cometas hacia la Tierra. Añadí también algunas cosas acerca de la sustancia, la situación, los movimientos y todas las varias cualidades de esos cielos y esos astros, de suerte que pensaba haber dicho lo bastante para que se conociera que nada se observa, en los de este mundo, que no deba o, al menos, no pueda parecer en un todo semejante a los de ese otro inundo que yo describía. De ahí pasé a hablar particularmente de la Tierra; expliqué cómo, aun habiendo supuesto expresamente que el Creador no dio ningún peso a la materia de que está compuesta, no por eso dejaban todas sus partes de dirigirse exactamente hacia su centro; cómo, habiendo agua y aire en su superficie, la disposición de los cielos y de los astros, principalmente de la Luna, debía causar un flujo y reflujo semejante en todas sus circunstancias al que se observa en nuestros mares, y además una cierta corriente, tanto del agua como del aire, que va de Levante a Poniente, como la que se observa también entre los trópicos; cómo las montañas, los mares, las fuentes y los ríos podían formarse naturalmente, y los metales producirse en las minas, y las plantas crecer en los campos, y, en general, engendrarse todos esos cuerpos llamados mezclas o compuestos. Y entre otras cosas, no conociendo yo, después de los astros, nada en el mundo que produzca luz, sino el fuego, me esforcé por dar claramente a entender todo cuanto a la naturaleza de éste pertenece, cómo se produce, cómo se alimenta, cómo a veces da calor sin luz y otras luz sin calor; cómo puede prestar varios colores a varios cuerpos y varias otras cualidades; cómo funde unos y endurece otros; cómo puede consumirlos casi todos o convertirlos en cenizas y humo; y, por último, cómo de esas cenizas, por sólo la violencia de su acción, forma vidrio; pues esta transmutación de las cenizas en vidrio, pareciéndome tan admirable como ninguna otra de las que ocurren en la naturaleza, tuve especial agrado de describirla.

Sin embargo, de todas esas cosas no quería yo inferir que este mundo nuestro haya sido creado de la manera que yo explicaba, porque es mucho más verosímil que, desde el comienzo, Dios lo puso tal y como debía ser. Pero es cierto —y esta opinión es comúnmente admitida entre los teólogos— que la acción por la cual Dios lo conserva es la misma que la acción por la cual lo ha creado;[30] de suerte

30 Teoría de la creación continua.

que, aun cuando no le hubiese dado en un principio otra forma que la del caos, con haber establecido las leyes de la naturaleza y haberle prestado su concurso para obrar como ella acostumbra, puede creerse, sin menoscabo del milagro de la creación, que todas las cosas, que son puramente materiales, habrían podido, con el tiempo, llegar a ser como ahora las vemos; y su naturaleza es mucho más fácil de concebir cuando se ven nacer poco a poco de esa manera que cuando se consideran ya hechos del todo.

De la descripción de los cuerpos inanimados y de las plantas pasé a la de los animales y, particularmente, a la de los hombres. Mas no teniendo aún bastante conocimiento para hablar de ellos con el mismo estilo que de los demás seres, es decir, demostrando los efectos por las causas y haciendo ver de qué semillas y en qué manera debe producirlos la naturaleza, me limité a suponer que Dios formó el cuerpo de un hombre enteramente igual a uno de los nuestros, tanto en la figura exterior de sus miembros como en la inferior conformación de sus órganos, sin componerlo de otra materia que la que yo había descrito anteriormente y sin darle al principio alma alguna razonable, ni otra cosa que sirviera de alma vegetativa o sensitiva, sino excitando en su corazón uno de esos fuegos sin luz, ya explicados por mí y que yo concebía de igual naturaleza que el que calienta el heno encerrado antes de estar seco o el que hace que los vinos nuevos hiervan cuando se dejan en la cuba con su hollejo; pues examinando las funciones que, a consecuencia de ello, podía haber en ese cuerpo, hallaba que eran exactamente las mismas que pueden realizarse en nosotros, sin que pensemos en ellas y, por consiguiente, sin que contribuya en nada nuestra alma, es decir, esa parte distinta del cuerpo, de la que se ha dicho anteriormente que su naturaleza es sólo pensar;[31] y siendo esas funciones las mismas todas, puede decirse que los animales desprovistos de razón son semejantes a nosotros, pero en cambio no se puede encontrar en ese cuerpo ninguna de las que dependen del pensamiento, que son, por lo tanto, las únicas que nos pertenecen en cuanto hombres; pero ésas las encontraba yo luego, suponiendo que Dios creó un alma razonable y la añadió al cuerpo, de cierta manera que yo describía.

Mas para que pueda verse el modo cómo estaba tratada esta materia, voy a poner aquí la explicación del movimiento del corazón y de

[31] Todos los fenómenos vitales que no sean de pensamiento pueden explicarse mecánicamente, según Descartes. Véase más adelante su teoria de los animales máquinas.

las arterias que, siendo el primero y más general que se observa en los animales, servirá para que juzgue luego fácilmente lo que deba pensarse de todos los demás. Y para que sea más fácil de comprender lo que voy a decir, desearía que los que no estén versados en anatomía se tomen el trabajo, antes de leer esto, de mandar cortar en su presencia el corazón de algún animal grande, que tenga pulmones, pues en un todo se parece bastante al del hombre, y que vean las dos cámaras o concavidades que hay en él; primero, la que está en el lado derecho, a la que van a parar dos tubos muy anchos, a saber: la vena cava, que es el principal receptáculo de la sangre y como el tronco del árbol, cuyas ramas son las demás venas del cuerpo, y la vena arteriosa, cuyo nombre está mal puesto, porque es, en realidad, una arteria que sale del corazón y se divide luego en varias ramas que van a repartirse por los pulmones en todos los sentidos; segundo, la que está en el lado izquierdo, a la que van a parar del mismo modo dos tubos tan anchos o más que los anteriores, a saber: la arteria venosa, cuyo nombre está también mal puesto, porque no es sino una vena que viene de los pulmones, en donde está dividida en varias ramas entremezcladas con las de la vena arteriosa y con las del conducto llamado caño del pulmón, por donde entra el aire de la respiración; y la gran arteria, que sale del corazón y distribuye sus ramas por todo el cuerpo. También quisiera yo que vieran con mucho cuidado los once pellejillos que, como otras tantas puertecitas, abren y cierran los cuatro orificios que hay en esas dos concavidades, a saber: tres a la entrada de la vena cava, en donde están tan bien dispuestos que no pueden en manera alguna impedir que la sangre entre en la concavidad derecha del corazón, y, sin embargo, impiden muy exactamente que pueda salir; tres a la entrada de la vena arteriosa, los cuales están dispuestos en modo contrario y permiten que la sangre que hay en esta concavidad pase a los pulmones, pero no que la que está en los pulmones vuelva a entrar en esa concavidad; dos a la entrada de la arteria venosa, los cuales dejan correr la sangre desde los pulmones hasta la concavidad izquierda del corazón, pero se oponen a que vaya en sentido contrario; y tres a la entrada de la gran arteria, que permiten que la sangre salga del corazón, pero le impiden que vuelva a entrar. Y del número de estos pellejos no hay que buscar otra razón sino que el orificio de la arteria venosa, siendo ovalado, a causa del sitio en donde se halla, puede cerrarse cómodamente con dos, mientras que los otros, siendo circulares, pueden cerrarse mejor con tres. Quisiera yo, además, que considerasen que la gran arteria y la vena arteriosa están hechas de

una composición mucho más pura y firme que la arteria venosa y la vena cava, y que estas dos últimas se ensanchan antes de entrar en el corazón, compuestas de una carne semejante a la de éste; y que siempre hay más calor en el corazón que en ningún otro sitio del cuerpo; y, por último, que este calor es capaz de hacer que si entran algunas gotas de sangre en sus concavidades, se inflen muy luego y se dilaten, como ocurre generalmente a todos los líquidos cuando caen gota a gota en algún vaso muy caldeado.

Dicho esto, basta añadir, para explicar el movimiento del corazón, que cuando sus concavidades no están llenas de sangre, entra necesariamente sangre de la vena cava en la de la derecha, y de la arteria venosa en la de la izquierda, tanto más cuanto que estos dos vasos están siempre llenos, y sus orificios, que miran hacia el corazón, no pueden por entonces estar tapados; pero tan pronto como de ese modo han entrado dos gotas de sangre, una en cada concavidad, estas gotas, que por fuerza son muy gruesas, porque los orificios por donde entran son muy anchos y los vasos de donde vienen están muy llenos de sangre, se expanden y dilatan a causa del calor en que caen, por donde sucede que hinchan todo el corazón y empujan y cierran las cinco puertecillas que están a la entrada de los dos vasos de donde vienen, impidiendo que baje más sangre al corazón; y continúan dilatándose cada vez más, con lo que empujan y abren las otras seis puertecillas, que están a la entrada de los otros dos vasos, por los cuales salen entonces, produciendo así una hinchazón en todas las ramas de la vena arteriosa y de la gran arteria, casi al mismo tiempo que en el corazón; éste se desinfla muy luego, como asimismo sus arterias, porque la sangre que ha entrado en ellas se enfría, y las seis puertecillas vuelven a cerrarse, y las cinco de la vena cava y de la arteria venosa vuelven a abrirse, dando paso a otras dos gotas de sangre, que a su vez, hinchan el corazón y las arterias como anteriormente. Y porque la sangre, antes de entrar en el corazón, pasa por esas dos bolsas llamadas orejas, de ahí viene que el movimiento de éstas sea contrario al de aquél, y que éstas se desinflen cuando aquél se infla. Por lo demás, para que los que no conocen la fuerza de las demostraciones matemáticas y no tienen costumbre de distinguir las razones verdaderas de las verosímiles no se aventuren a negar esto que digo sin examinarlo, he de advertirles que el movimiento que acabo de explicar se sigue necesariamente de la sola disposición de los órganos que están a la vista en el corazón y del calor que, con los dedos, puede sentirse en esta víscera y de la naturaleza de la sangre que, por experiencia, puede conocerse, como

el movimiento de un reloj se sigue de la fuerza, de la situación y de la figura de sus contrapesos y de sus ruedas.

Pero si se pregunta cómo la sangre de las venas no se acaba, al entrar así continuamente en el corazón, y cómo las arterias no se llenan suficientemente, puesto que toda la que pasa por el corazón viene a ellas, no necesito contestar otra cosa que lo que ya ha escrito un médico de Inglaterra,[32] a quien hay que reconocer el mérito de haber abierto brecha en este punto y de ser el primero que ha enseñado que hay en las extremidades de las arterias varios pequeños corredores por donde la sangre que llega del corazón pasa a las ramillas extremas de las venas y de aquí vuelve luego al corazón, de suerte que el curso de la sangre es una circulación perpetua. Y esto lo prueba muy bien por medio de la experiencia ordinaria de los cirujanos, quienes, habiendo atado el brazo con mediana fuerza por encima del sitio en donde abren la vena, hacen que la sangre salga más abundante que si no hubiesen atado el brazo; y ocurriría todo lo contrario si lo ataran más abajo, entre la mano y la herida, o si lo ataran con mucha fuerza por encima. Porque es claro que la atadura hecha con mediana fuerza puede impedir que la sangre que hay en el brazo vuelva al corazón por las venas, pero no que acuda nueva sangre por las arterias, porque éstas van por debajo de las venas, y siendo sus pellejos más duros, son menos fáciles de oprimir; y también porque la sangre que viene del corazón tiende con más fuerza a pasar por las arterias hacia la mano, que no a volver de la mano hacia el corazón por las venas; y puesto que la sangre sale del brazo por el corte que se ha hecho en una de las venas, es necesario que haya algunos pasos por la parte debajo de la atadura, es decir, hacia las extremidades del brazo, por donde la sangre pueda venir de las arterias. También prueba muy bien lo que dice del curso de la sangre, por la existencia de ciertos pellejos que están de tal modo dispuestos en diferentes lugares, a lo largo de las venas, que no permiten que la sangre vaya desde el centro del cuerpo a las extremidades, y sí sólo que vuelva de las extremidades al corazón; y además, la experiencia demuestra que toda la sangre que hay en el cuerpo puede salir en poco tiempo por una sola arteria que se haya cortado, aun cuando, habiéndose atado la arteria muy cerca del corazón, se haya hecho el corte entre éste y la atadura, de tal suerte que no haya ocasión de imaginar que la sangre vertida pueda venir de otra parte.

---

[32] Harvey había descubierto la circulación de la sangre en 1629.

Pero hay otras muchas cosas que dan fe de que la verdadera causa de ese movimiento de la sangre es la que he dicho; como son primeramente la diferencia que se nota entre la que sale de las venas y la que sale de las arterias, diferencia que no puede venir sino de que habiéndose ratificado y como destilado la sangre, al pasar por el corazón, es más sutil y más viva y más caliente en saliendo de éste, es decir, estando en las arterias, que poco antes de entrar, o sea, estando en las venas. Y si bien se mira, se verá que esa diferencia no aparece del todo sino cerca del corazón y no tanto en los lugares más lejanos; además, la dureza del pellejo de que están hechas la vena arteriosa y la gran arteria es buena prueba de que la sangre las golpea con más fuerza que a las venas. Y ¿cómo explicar que la concavidad izquierda del corazón y la gran arteria sean más amplias y anchas que la concavidad derecha y la vena arteriosa, sino porque la sangre de la arteria venosa, que antes de pasar por el corazón no ha estado más que en los pulmones, es más sutil y se expande mejor y más fácilmente que la que viene inmediatamente de la vena cava? ¿Y qué es lo que los médicos pueden averiguar, al tomar el pulso, si no es que, según que la sangre cambie de naturaleza, puede el calor del corazón distenderla con más o menos fuerza y más o menos velocidad? Y si inquirimos cómo este calor se comunica a los demás miembros, habremos de convenir en que es por medio de la sangre que, al pasar por el corazón, se calienta y se reparte luego por todo el cuerpo, de donde se sucede que, si quitamos sangre de una parte, quitámosle asimismo el calor, y aun cuando el corazón estuviere ardiendo como un hierro candente, no bastaría a calentar los pies y las manos, como lo hace, si no les enviase de continuo sangre nueva. También por esto se conoce que el uso verdadero de la respiración es introducir en el pulmón aire fresco bastante para conseguir que la sangre que viene de la concavidad derecha del corazón, en donde ha sido dilatada y como cambiada en vapores, se espese y se convierta de nuevo en sangre antes de volver a la concavidad izquierda, sin la cual no pudiera ser apta para servir de alimento al fuego que hay en la dicha concavidad; y una confirmación de esto es que vemos que los animales que no tienen pulmones poseen una sola concavidad en el corazón, y que los niños, que estando en el seno materno no pueden usar de los pulmones, tienen un orificio por donde pasa sangre de la vena cava a la concavidad izquierda del corazón, y un conducto por donde va de la vena arteriosa a la gran arteria, sin pasar por el pulmón. Además, ¿cómo podría hacerse la cocción de los alimentos en el estómago si el corazón no enviase calor

a esta víscera por medio de las arterias, añadiéndose algunas de las más suaves partes de la sangre, que ayudan a disolver las viandas? Y la acción que convierte en sangre el jugo de esas viandas, ¿no es fácil de conocer si se considera que, al pasar una y otra vez por el corazón, se destila quizá más de cien o doscientas veces al día? Y para explicar la nutrición y la producción de los varios humores que hay en el cuerpo, ¿qué necesidad hay de otra cosa, sino decir que la fuerza con que la sangre, al dilatarse, pasa del corazón a las extremidades de las arterias es causa de que algunas de sus partes se detienen entre las partes de los miembros, en donde se hallan, tomando el lugar de otras que expulsan, y que, según la situación o la figura, o la pequeñez de los poros que encuentran, van unas a alojarse en ciertos lugares y otras en ciertos otros, del mismo modo como hacen las cribas que, por estar agujereadas de diferente modo, sirven para separar unos de otros los granos de varios tamaños? Y, por último, lo que hay de más notable en todo esto es la generación de los espíritus animales, que son como un sutilísimo viento, o más bien como una purísima y vivísima llama, la cual asciende de continuo muy abundante desde el corazón al cerebro y se corre luego por los nervios a los músculos y pone en movimiento todos los miembros; y para explicar cómo las partes de la sangre más agitadas y penetrantes van hacia el cerebro, más bien que a otro lugar cualquiera, no es necesario imaginar otra causa sino que las arterias que las conducen son las que salen del corazón en línea más recta, y, según las reglas de los mecanismos, que son las mismas que las de la naturaleza, cuando varias cosas tienden juntas a moverse hacia un mismo lado, sin que haya espacio bastante para recibirlas todas, como ocurre a las partes de la sangre que salen de la concavidad izquierda del corazón y tienden todas hacia el cerebro, las más fuertes deben dar de lado a las más endebles y menos agitadas y, por lo tanto, ser las únicas que lleguen.[33]

Había yo explicado, con bastante detenimiento, todas estas cosas en el tratado que tuve el propósito de publicar. Y después había mostrado cuál debe ser la fábrica[34] de los nervios y de los músculos del cuerpo humano para conseguir que los espíritus animales, estando

[33] La segunda ley del movimiento, descubierta por Descartes, es que cada parte de la materia tiende a proseguir su movimiento en línea recta por la tangente o la curva que recorría el móvil. Así pues, para explicar un movimiento en línea curva, y, en general, para explicar toda desviación de la línea recta, han de intervenir otras causas que alteren la primera impulsión.

[34] «Fábrica» vale tanto como organización mecánica.

dentro, tengan fuerza bastante a mover los miembros, como vemos que las cabezas, poco después de cortadas aún se mueven y muerden la tierra, a pesar de que ya no están animadas; cuáles cambios deben verificarse en el cerebro para causar la vigilia, el sueño y los ensueños; cómo la luz, los sonidos, los olores, los sabores, el calor y demás cualidades de los objetos exteriores pueden imprimir en el cerebro varias ideas, por medio de los sentidos; cómo también pueden enviar allí las suyas el hambre, la sed y otras pasiones interiores; qué por la memoria que las conserva, y qué por la fantasía que puede cambiarlas diversamente y componer otras nuevas, y también puede, por idéntica manera, distribuir los espíritus animales en los músculos y poner en movimiento los miembros del cuerpo, acomodándolos a los objetos que se presentan a los sentidos y a las pasiones interiores en tantos varios modos cuantos movimientos puede hacer nuestro cuerpo sin que la voluntad los guíe;[35] lo cual no parecerá de ninguna manera extraño a los que, sabiendo cuántos *autómatas* o máquinas semovientes puede construir la industria humana, sin emplear sino poquísimas piezas, en comparación de la gran muchedumbre de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y demás partes que hay en el cuerpo de un animal, consideren este cuerpo como una máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los hombres. Y aquí me extendí particularmente haciendo ver que si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y figura exterior de un mono o de otro animal cualquiera, desprovisto de razón, no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales; mientras que si las hubiera que semejasen a nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones, cuanto fuere moralmente posible, siempre tendríamos dos medios muy ciertos para reconocer que no por eso son hombres verdaderos; y es el primero, que nunca podrían hacer uso de palabras u otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos a los demás, pues si bien se puede concebir que una máquina esté de tal modo hecha que profiera palabras, y hasta que las profiera a propósito de acciones corporales que causen alguna alteración en sus órganos, como, v. g., si se la toca en una parte, que pregunte lo que se quiere decirle, y si en otra, que grite que se le hace daño, y otras cosas por el

[35] Nótese cómo Descartes explica mecánicamente todas las operaciones inferiores del alma, cuya esencia reduce sólo a pensar.

mismo estilo, sin embargo, no se concibe que ordene en varios modos las palabras para contestar al sentido de todo lo que en su presencia se diga, como pueden hacerlo aun los más estúpidos de entre los hombres; y es el segundo que, aun cuando hicieran varias cosas tan bien y acaso mejor que ninguno de nosotros, no dejarían de fallar en otras, por donde se descubriría que no obran por conocimiento, sino sólo por la disposición de sus órganos, pues mientras que la razón es un instrumento universal, que puede servir en todas las coyunturas, esos órganos, en cambio, necesitan una particular disposición para cada acción particular; por donde sucede que es moralmente imposible que haya tantas y tan varias disposiciones en una máquina que puedan hacerla obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera como la razón nos hace obrar a nosotros. Ahora bien, por esos dos medios puede conocerse también la diferencia que hay entre los hombres y los brutos, pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido y embobado que esté, sin exceptuar los locos, que no sea capaz de arreglar un conjunto de varias palabras y componer un discurso que dé a entender sus pensamientos; y, por el contrario, no hay animal, por perfecto y felizmente dotado que sea, que pueda hacer otro tanto. Lo cual no sucede porque a los animales les falten órganos, pues vemos que las urracas y los loros pueden proferir, como nosotros, palabras, y, sin embargo, no pueden, como nosotros, hablar, es decir, dar fe de que piensan lo que dicen; en cambio los hombres que, habiendo nacido sordos y mudos, están privados de los órganos que a los otros sirven para hablar, suelen inventar por sí mismos unos signos, por donde se declaran a los que, viviendo con ellos, han conseguido aprender su lengua. Y esto no sólo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna, pues ya se ve que basta muy poca para saber hablar; y supuesto que se advierten desigualdades entre los animales de una misma especie, como entre los hombres, siendo unos más fáciles de adiestrar que otros, no es de creer que un mono o un loro, que fuese de lo más perfecto en su especie, no igualara a un niño de los más estúpidos o, por lo menos, a un niño cuyo cerebro estuviera turbado, si no fuera que su alma es de naturaleza totalmente diferente a la nuestra. Y no deben confundirse las palabras con los movimientos naturales que delatan las pasiones, los cuales pueden ser imitados por las máquinas tan bien como por los animales, ni debe pensarse, como pensaron algunos antiguos, que las bestias hablan, aunque nosotros no comprendemos su lengua, pues si eso fuera verdad, puesto que poseen varios órganos parecidos a los nuestros, podrían darse a entender de

nosotros como de sus semejantes. Es también muy notable cosa que, aun cuando hay varios animales que demuestran más industria que nosotros en algunas de sus acciones, sin embargo, vemos que esos mismos no demuestran ninguna en muchas otras; de suerte que eso que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, pues en ese caso tendrían más que ninguno de nosotros y harían mejor que nosotros todas las demás cosas, sino más bien prueba que no tienen ninguno y que es la naturaleza la que en ellos obra, por la disposición de sus órganos, como vemos que un reloj, compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo más exactamente que nosotros con toda nuestra prudencia.

Después de todo esto, había yo descrito el alma razonable y mostrado que en manera alguna puede seguirse de la potencia de la materia, como las otras cosas de que he hablado, sino que ha de ser expresamente creada; y no basta que esté alojada en el cuerpo humano, como un piloto en su navío, a no ser acaso para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida al cuerpo más estrechamente, para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y comprender así un hombre verdadero. Por lo demás, me he extendido aquí un tanto sobre el tema del alma, porque es de los más importantes; que después del error de los que niegan a Dios, error que pienso haber refutado bastantemente en lo que precede, no hay nada que más aparte a los espíritus endebles del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por consiguiente, nada hemos de temer ni esperar tras esta vida, como nada temen ni esperan las moscas y las hormigas; mientras que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, que no está atenida a morir con él; y puesto que no vemos otras causas que la destruyan, nos inclinaremos naturalmente a juzgar que es inmortal.

SEXTA PARTE

Hace tres años que llegué al término del tratado en donde están todas esas cosas, y empezaba a revisarlo para entregarlo a la imprenta, cuando supe que unas personas a quienes profeso deferencia y cuya autoridad no es menos poderosa sobre mis acciones que mi propia razón sobre mis pensamientos, habían reprobado una opinión de física publicada poco antes por otro,[36] no quiero decir que yo fuera de esa opinión, sino sólo que nada había notado en ella, antes de verla así censurada, que me pareciese perjudicial ni para la religión ni para el Estado y, por lo tanto, nada que me hubiese impedido escribirla, de habérmela persuadido la razón. Esto me hizo temer no fuera a haber alguna también entre las mías en la que me hubiese engañado, no obstante el muy gran cuidado que siempre he tenido de no admitir en mi creencia ninguna opinión nueva que no esté fundada en certísimas demostraciones, y de no escribir ninguna que pudiere venir en menoscabo de alguien. Y esto fue bastante a obligarme a mudar la resolución que había tomado de publicar aquel tratado; pues aun cuando las razones que me empujaron a tomar antes esa resolución fueron muy fuertes, sin embargo, mi inclinación natural, que me ha llevado siempre a odiar el oficio de hacer libros, me proporcionó en seguida otras para excusarme. Y tales son esas razones, de una y de otra parte, que no sólo me interesa a mí decirlas aquí, sino que acaso también interese al público conocerlas.

Nunca he atribuido gran valor a las cosas que provienen de mi espíritu; y mientras no he recogido del método que uso otro fruto sino

[36] Galileo y su teoría del movimiento de la Tierra. Descartes compartía la opinión de Galileo. «Si el movimiento de la Tierra no es verdad —escribe al padre Mersenne—, todos los fundamentos de mi filosofía son falsos también.»

el hallar la solución de algunas dificultades pertenecientes a las ciencias especulativas, o el llevar adelante el arreglo de mis costumbres, en conformidad con las razones que ese método me enseñaba, no me he creído obligado a escribir nada. Pues en lo tocante a las costumbres, es tanto lo que cada uno abunda en su propio sentido, que podrían contarse tantos reformadores como hay hombres, si a todo el mundo, y no sólo a los que Dios ha establecido soberanos de sus pueblos o a los que han recibido de Él la gracia y el celo suficiente para ser profetas, le fuera permitido dedicarse a modificarlas en algo; y en cuanto a mis especulaciones, aunque eran muy de mi gusto, he creído que los demás tendrían otras también que acaso les gustaran más. Pero tan pronto como hube adquirido algunas nociones generales de la física y comenzado a ponerlas a prueba en varias dificultades particulares, notando entonces cuán lejos pueden llevarnos y cuán diferentes son de los principios que se han usado hasta ahora, creí que conservarlas ocultas era grandísimo pecado, que infringía la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres en cuanto ello esté en nuestro poder. Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida, porque el espíritu mismo depende del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio para hacer que los hombres sean comúnmente más sabios y más hábiles que han sido hasta aquí, creo que es en la medicina en donde hay que buscarlo. Verdad es que la que ahora se usa contiene pocas cosas de tan notable utilidad, pero sin que esto sea querer despreciarla, tengo por cierto que no hay nadie, ni aun los que han hecho de ella su profesión, que no confiese que cuanto sabe, en esa ciencia, no es casi nada comparado con lo que queda por averiguar, y que podríamos librarnos de una in-

finidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, y hasta quizá la debilidad que la vejez nos trae, si tuviéramos bastante conocimiento de sus causas y de todos los remedios de que la naturaleza nos ha provisto. Y como yo había concebido el designio de emplear mi vida entera en las investigaciones de tan necesaria ciencia, y como había encontrado un camino que me parecía que, siguiéndolo, se debe infaliblemente dar con ella, a no ser que lo impida la brevedad de la vida o la falta de experiencia, juzgaba que no hay mejor remedio contra esos dos obstáculos sino comunicar al público lo poco que hubiera encontrado e invitar a los buenos ingenios a que traten de seguir adelante, contribuyendo cada cual, según su inclinación y sus fuerzas, a las experiencias que habría que hacer, y comunicar asimismo al público todo cuanto averiguaran, con el fin de que, empezando los últimos por donde hayan terminado sus predecesores, y juntando así las vidas y los trabajos de varios, llegásemos todos juntos mucho más allá de donde puede llegar uno en particular.

Y aún observé, en lo referente a las experiencias, que son tanto más necesarias cuanto más se ha adelantado en el conocimiento, pues al principio es preferible usar de las que se presentan por sí mismas a nuestros sentidos y que no podemos ignorar por poca reflexión que hagamos, que buscar otras más raras y estudiadas; y la razón de esto es que esas más raras nos engañan muchas veces, si no sabemos ya las causas de las otras más comunes y que las circunstancias de que dependen son casi siempre tan particulares y tan pequeñas, que es muy difícil notarlas. Pero el orden que he llevado en esto ha sido el siguiente: primero he procurado hallar, en general, los principios o primeras causas de todo lo que en el mundo es o puede ser, sin considerar para este efecto nada más que Dios sólo, que lo ha creado, ni sacarlas de otro origen, sino de ciertas semillas de verdades, que están naturalmente en nuestras almas; después he examinado cuáles sean los primeros y más ordinarios efectos que de estas causas pueden derivarse, y me parece que por tales medios he encontrado unos cielos, unos astros, una tierra, y hasta en la Tierra, agua, aire, fuego, minerales y otras cosas que, siendo las más comunes de todas y las más simples, son también las más fáciles de conocer. Luego, cuando quise descender a las más particulares, presentáronseme tantas y tan varias, que no he creído que fuese posible al espíritu humano distinguir las formas o especies de cuerpos que están en la tierra de muchísimas otras que pudieran estar en ella, si la voluntad de Dios hubiera sido ponerlas y, por consiguiente, que no es posible tampoco referirlas a nuestro servicio,

a no ser que salgamos al encuentro de las causas por los efectos y hagamos uso de varias experiencias particulares. En consecuencia, hube de repasar en mi espíritu todos los objetos que se habían presentado ya a mis sentidos, y no vacilo en afirmar que nada vi en ellos que no pueda explicarse, con bastante comodidad, por medio de los principios hallados por mí. Pero debo asimismo confesar que es tan amplia y tan vasta la potencia de la naturaleza, y que no observo casi ningún efecto particular sin en seguida conocer qué puede derivarse de ellos en varias diferentes maneras, y mi mayor dificultad es, por lo común, encontrar por cuál de esas maneras depende de aquellos principios; y no sé otro remedio a esa dificultad que el buscar algunas experiencias que sean tales que no se produzca del mismo modo el efecto, si la explicación que hay que dar es ésta o si es aquella otra. Además, a tal punto he llegado ya, que veo bastante bien, a mi parecer, el rodeo que hay que tomar para hacer esos efectos, pero también veo que son tantas y tales, que ni mis manos ni mis rentas, aunque tuviese mil veces más de lo que tengo, bastarían a todas, de suerte que, según tenga en adelante comodidad para hacer más o menos, así también adelantaré más o menos en el conocimiento de la naturaleza; todo lo cual pensaba dar a conocer en el tratado que había escrito, mostrando tan claramente la utilidad que el público puede obtener, que obligase a cuantos desean en general el bien de los hombres, es decir, a cuantos son virtuosos efectivamente y no por apariencia falsa y mera opinión, a comunicarme las experiencias que ellos hubieran hecho y a ayudarme en la investigación de las que aún me quedan por hacer.

Pero de entonces acá hánseme ocurrido otras razones que me han hecho cambiar de opinión y pensar que debía en verdad seguir escribiendo cuantas cosas juzgara de alguna importancia, conforme fuera descubriendo su verdad, y poniendo en ello el mismo cuidado que si las tuviera que imprimir, no sólo porque así disponía de mayor espacio para examinarlas bien (pues sin duda mira uno con más atención lo que piensa que otros han de examinar que lo que hace para sí solo, y muchas cosas que me han parecido verdaderas cuando he comenzado a concebirlas, he conocido luego que son falsas cuando he ido a estamparlas en el papel), sino también para no perder ocasión de servir al público, si soy en efecto capaz de ello, y porque, si mis escritos valen algo, puedan usarlos como crean más conveniente los que los posean después de mi muerte; pero pensé que no debía en manera alguna consentir que fueran publicados mientras yo viviera, para que ni las oposiciones y controversias que acaso suscitaran, ni aun la re-

putación, fuere cual fuere, que me pudieran proporcionar me dieran ocasión de perder el tiempo que me propongo emplear en instruirme. Pues si bien es cierto que todo hombre está obligado a procurar el bien de los demás en cuanto puede, y que propiamente no vale nada quien a nadie sirve, sin embargo, también es cierto que nuestros cuidados han de sobrepasar el tiempo presente y que es bueno prescindir de ciertas cosas, que quizá fueran de algún provecho para los que ahora viven, cuando es para hacer otras cosas que han de ser más útiles aún a nuestros nietos. Y, en efecto, es bueno que se sepa que lo poco que hasta aquí he aprendido no es casi nada en comparación de lo que ignoro y no desconfío de poder aprender; que a los que van descubriendo poco a poco la verdad en las ciencias les acontece casi lo mismo que a los que empiezan a enriquecerse, que les cuesta menos trabajo, siendo ya algo ricos, hacer grandes adquisiciones, que antes, cuando eran pobres, recoger pequeñas ganancias. También pueden compararse con los jefes de ejército, que crecen en fuerzas conforme ganan batallas, y necesitan más atención y esfuerzo para mantenerse después de una derrota que para tomar ciudades y conquistar provincias después de una victoria; que verdaderamente es como dar batallas el tratar de vencer todas las dificultades y errores que nos impiden llegar al conocimiento de la verdad, y es como perder una el admitir opiniones falsas acerca de alguna materia un tanto general e importante; y hace falta después mucha más destreza para volver a ponerse en el mismo estado en que se estaba, para hacer grandes progresos, cuando se poseen ya principios bien asegurados. En lo que a mí respecta, si he logrado hallar algunas verdades en las ciencias (y confío que lo que va en este volumen demostrará que algunas he encontrado), puedo decir que no son sino consecuencias y dependencias de cinco o seis principales dificultades que he resuelto y que considero como otras tantas batallas en donde he tenido la fortuna de mi lado; y hasta me atreveré a decir que pienso que no necesito ganar sino otras dos o tres como ésas para llegar al término de mis propósitos, y que no es tanta mi edad que no pueda disponer aún del tiempo necesario para ese efecto. Pero por eso mismo, tanto más obligado me creo a ahorrar el tiempo que me queda, cuantas mayores esperanzas tengo de poderlo emplear bien; y sobrevendrían, sin duda, muchas ocasiones de perderlo si publicase los fundamentos de mi física, pues aun cuando son tan evidentes todos que basta entenderlos para creerlos, y no hay uno solo del que no pueda dar demostraciones, sin embargo, como es imposible que concuerden con todas las varias opiniones de

los demás hombres, preveo que suscitarán oposiciones que me distraerían un poco de mi labor.

Puede objetarse a esto diciendo que esas opiniones serían útiles no sólo porque me darían a conocer mis propias faltas, sino también porque, de haber en mí algo bueno, los demás hombres adquirirían por ese medio una mejor inteligencia de ello; y como muchos ven más que uno solo, si comenzaren desde luego a hacer uso de mis principios, me ayudarían también con sus invenciones.

Pero aun cuando me conozco como muy expuesto a errar, hasta el punto de no fiarme casi nunca de los primeros pensamientos que se me ocurren, sin embargo, la experiencia que tengo de las objeciones que puedan hacerme me quita la esperanza de obtener de ellas algún provecho; pues ya muchas veces he podido examinar los juicios ajenos, tanto los pronunciados por quienes he considerado como amigos míos como los emitidos por otros, a quienes yo pensaba ser indiferente, y hasta los de algunos cuya malignidad y envidia sabía yo que habían de procurar descubrir lo que el afecto ocultara a mis amigos; pero rara vez ha sucedido que me hayan objetado algo enteramente imprevisto por mí, a no ser alguna cosa muy alejada de mi asunto, de suerte que casi nunca he encontrado un censor de mis opiniones que no me pareciese o menos severo o menos equitativo que yo mismo. Y tampoco he notado nunca que las disputas que suelen practicarse en las escuelas sirvan para descubrir una verdad antes ignorada, pues esforzándose cada cual por vencer a su adversario, más se ejercita en abonar la verosimilitud que en pesar las razones de una y otra parte; y los que han sido durante largo tiempo buenos abogados, no por eso son luego mejores jueces.

En cuanto a la utilidad que sacaran los demás de la comunicación de mis pensamientos, tampoco podría ser muy grande, ya que aún no los he desenvuelto hasta tal punto que no sea preciso añadirles mucho antes de ponerlos en práctica. Y creo que, sin vanidad, puedo decir que si alguien hay capaz de desarrollarlos, he de ser yo mejor que otro cualquiera, y no porque no pueda haber en el mundo otros ingenios incomparablemente mejores que el mío, sino porque el que aprende de otro una cosa, no es posible que la conciba y la haga suya tan plenamente como el que la inventa. Y tan cierto es ello en esta materia, que habiendo yo explicado muchas veces algunas opiniones mías a personas de muy buen ingenio, parecían entenderlas muy distintamente mientras yo hablaba, y, sin embargo, cuando las han repetido, he notado que casi siempre las han alterado, de tal suerte que ya no

podía reconocerlas por mías.[37] Aprovecho esta ocasión para rogar a nuestros descendientes que no crean nunca que proceden de mí las cosas que les digan otros, si no es que yo mismo las haya divulgado; y no me asombro en modo alguno de esas extravagancias que se atribuyen a los antiguos filósofos, cuyos escritos no poseemos, ni juzgo por ellas que hayan sido sus pensamientos tan desatinados, puesto que aquellos hombres fueron los mejores ingenios de su tiempo; sólo pienso que sus opiniones han sido mal referidas. Asimismo vemos que casi nunca ha ocurrido que uno de los que siguieron las doctrinas de esos grandes ingenios haya superado al maestro; y tengo por seguro que los que con mayor ahínco siguen hoy a Aristóteles se estimarían dichosos de poseer tanto conocimiento de la naturaleza como tuvo él, aunque hubieran de someterse a la condición de no adquirir nunca más amplio saber. Son como la yedra, que no puede subir más alto que los árboles en que se enreda y muchas veces desciende después de haber llegado hasta la copa; pues me parece que también los que siguen una doctrina ajena descienden, es decir, se tornan en cierto modo menos sabios que si se abstuvieran de estudiar; los tales, no contentos con saber todo lo que su autor explica inteligiblemente, quieren además encontrar en él la solución de varias dificultades, de las cuales no habla y en las cuales acaso no pensó nunca. Sin embargo, es comodísima esa manera de filosofar para quienes poseen ingenios muy medianos, pues la oscuridad de las distinciones y principios de que usan les permite hablar de todo con tanta audacia como si lo supieran, y mantener todo cuanto dicen contra los más hábiles y los más sutiles, sin que haya medio de convencerles; en lo cual paréceme semejar a un ciego que, para pelear sin desventaja contra uno que ve, le hubiera llevado a alguna profunda y oscurísima cueva; y puedo decir que esos tales tienen interés en que yo no publique los principios de mi filosofía, pues siendo, como son, muy sencillos y evidentes, publicarlos sería como abrir ventanas y dar luz a esa cueva adonde han ido a pelear. Mas tampoco los ingenios mejores han de tener ocasión de desear conocerlos, pues si lo que quieren es saber hablar de todo y cobrar fama de doctos, lo conseguirían más fácilmente contentándose con lo verosímil, que sin gran trabajo puede hallarse en todos los asuntos, que buscando la verdad, que no se descubre sino poco a poco en algunas materias y que, cuando llega la ocasión de hablar de otros

[37] Descartes ha tenido que desautorizar algunas interpretaciones de sus doctrinas expuestas por discípulos suyos.

temas, nos obliga a confesar francamente que los ignoramos. Pero si estiman que una verdad es preferible a la vanidad de parecer saberlo todo, como sin duda es efectivamente preferible, y si lo que quieren es proseguir un intento semejante al mío, no necesitan para ello que yo les diga más de lo que en este discurso llevo dicho; pues si son capaces de continuar mi obra, tanto más lo serán de encontrar por sí mismos todo cuanto pienso yo que he encontrado, sin contar con que, habiendo yo seguido siempre mis investigaciones ordenadamente, es seguro que lo que me queda por descubrir es de suyo más difícil y oculto que lo que he podido anteriormente encontrar, y, por tanto, mucho menos gusto hallarían en saberlo por mí que en indagarlo solos; y además, la costumbre que adquirirían buscando primero cosas fáciles y pasando poco a poco a otras más difíciles les servirá mucho mejor que todas mis instrucciones. Yo mismo estoy persuadido de que si, en mi mocedad, me hubiesen enseñado todas las verdades cuyas demostraciones he buscado luego y no me hubiese costado trabajo alguno el aprenderlas, quizá no supiera hoy ninguna otra cosa, o por lo menos nunca hubiera adquirido la costumbre y facilidad que creo tener de encontrar otras nuevas conforme me aplico a buscarlas. Y, en suma, si hay en el mundo una labor que no pueda nadie rematar tal como el que la empezó, es ciertamente la que me ocupa.

Verdad es que en lo que se refiere a las experiencias que pueden servir para ese trabajo no basta un hombre solo a hacerlas todas; pero tampoco ese hombre podrá emplear con utilidad manos ajenas, como no sean las de artesanos u otras gentes a quienes pueda pagar, pues la esperanza de una buena paga, que es eficacísimo medio, hará que esos operarios cumplan exactamente sus prescripciones. Los que voluntariamente, por curiosidad o deseo de aprender, se ofrecieran a ayudarle, además de que suelen, por lo común, ser más prontos en prometer que en cumplir y no hacen sino bellas proposiciones, nunca realizadas, querrían infaliblemente recibir, en pago, algunas explicaciones de ciertas dificultades, o por lo menos obtener halagos y conversaciones inútiles, las cuales, por corto que fuera el tiempo empleado en ellas, representarían, al fin y al cabo, una pérdida. Y, en cuanto a las experiencias que hayan hecho ya los demás, aun cuando se las quisieran comunicar —cosa que no harán nunca quienes les dan el nombre de secretos—, son las más de entre ellas compuestas de tantas circunstancias o ingredientes superfluos, que le costaría no pequeño trabajo descifrar lo que haya en ellas de verdadero; y, además, las hallaría casi todas tan mal explicadas e incluso tan falsas, por haber sus

autores procurado que parezcan conformes con sus principios que, de haber algunas que pudieran servir, no valdrían desde luego el tiempo que tendría que gastar en seleccionarlas. De suerte que si en el mundo hubiese un hombre de quien se supiera con seguridad que es capaz de encontrar las mayores cosas y las más útiles para el público, y, por ese motivo, los demás hombres se esforzasen por todas las maneras en ayudarle a realizar sus designios, no veo que pudiesen hacer con él nada más sino contribuir a sufragar los gastos de las experiencias que fueren precisas, y, por lo demás, impedir que vinieran importunos a estorbar sus ocios laboriosos. Mas sin contar con que no soy tan presumido que vaya a prometer cosas extraordinarias, ni tan repleto de vanidosos pensamientos que vaya a figurarme que el público ha de interesarse mucho por mis propósitos, no tengo tampoco tan rebajada el alma como para aceptar de nadie un favor que pudiera creerse que no he merecido.

Todas estas consideraciones juntas fueron causa de que no quisiera, hace tres años, divulgar el tratado que tenía entre manos, y aun resolví no publicar durante mi vida ningún otro de índole tan general, ni que por él pudieran entenderse los fundamentos de mi física. Pero de entonces acá han venido otras dos razones a obligarme a poner en este libro algunos ensayos particulares y a dar alguna cuenta al público de mis acciones y de mis designios; y es la primera que, de no hacerlo, algunos que han sabido que tuve la intención de imprimir ciertos escritos, podrían acaso figurarse que los motivos por los cuales me he abstenido son de índole que menoscaba mi persona; pues aun cuando no siento un excesivo amor por la gloria y hasta me atrevo a decir que la odio, en cuanto que la juzgo contraria a la quietud, que es lo que más aprecio, sin embargo, tampoco he hecho nunca nada por ocultar mis actos, como si fueran crímenes, ni he tomado muchas precauciones para permanecer desconocido, no sólo porque creyera de ese modo dañarme a mí mismo, sino también porque ello habría provocado en mí cierta especie de inquietud, que hubiera venido a perturbar la perfecta tranquilidad de espíritu que busco; y así, habiendo siempre permanecido indiferente entre el cuidado de ser conocido y el de no serlo, no he podido impedir cierta especie de reputación que he adquirido, por lo cual he pensado que debía hacer por mi parte lo que pudiera para evitar al menos que esa fama sea mala. La segunda razón que me ha obligado a escribir esto es que veo cada día cómo se retrasa más y más el propósito que he concebido de instruirme, a causa de una infinidad de experiencias que me son precisas y que no

puedo hacer sin ayuda ajena, y aunque no me precio de valer tanto como para esperar que el público tome mucha parte en mis intereses, sin embargo, tampoco quiero faltar a lo que me debo a mí mismo, dando ocasión a que los que me sobrevivan puedan algún día hacerme el cargo de que hubiera podido dejar acabadas muchas mejores cosas si no hubiese prescindido demasiado de darles a entender cómo y en qué podían ellos contribuir a mis designios.

Y he pensado que era fácil elegir algunas materias que, sin provocar grandes controversias, ni obligarme a declarar mis principios más detenidamente de lo que deseo, no dejaran de mostrar con bastante claridad lo que soy capaz de hacer en las ciencias. En lo cual no puedo decir si he tenido buen éxito, pues no quiero salir al encuentro de los juicios de nadie hablando yo mismo de mis escritos; pero me agradaría mucho que fuesen examinados, y para dar más amplia ocasión de hacerlo, ruego a quienes tengan objeciones que formular, que se tomen la molestia de enviarlas a mi librero, quien me las transmitirá, y procuraré dar respuesta que pueda publicarse con las objeciones;[38] de este modo, los lectores, viendo juntas unas y otras, juzgarán más cómodamente acerca de la verdad. Pues no prometo darles nunca largas respuestas, sino que me limitaré a confesar mis faltas francamente, si las conozco, y si no puedo percibirlas, diré sencillamente lo que crea necesario para la defensa de mis escritos, sin añadir la explicación de ningún asunto nuevo, a fin de no involucrar indefinidamente uno en otro.

Si alguna de las cosas de que hablo al principio de la *Dióptrica* y de los *Meteoros* producen extrañeza, porque las llamo suposiciones y no parezco dispuesto a probarlas, téngase la paciencia de leerlo todo atentamente, y confío en que se hallará satisfacción, pues me parece que las razones se enlazan unas con otras de tal suerte que, como las últimas están demostradas por las primeras, que son sus causas, estas primeras a su vez lo están por las últimas, que son sus efectos. Y no se imagine que en esto cometo la falta que los lógicos llaman círculo, pues como la experiencia muestra que son muy ciertos la mayor parte de esos efectos, las causas de donde los deduzco sirven más que para probarlos, para explicarlos, y, en cambio, esas causas quedan probadas por estos efectos. Y si las he llamado suposiciones, es para que se sepa que pienso poder deducirlas de las primeras verdades que he explicado en este discurso; pero he querido expresamente no hacerlo,

[38] Dirigiéronse no pocas objeciones a Descartes, principalmente por Cáterus, Hobbes, Arnauld, Gassendi, etc. Poseemos las respuestas de Descartes.

para impedir que ciertos ingenios, que con sólo oír dos o tres palabras se imaginan que saben en un día lo que otro ha estado veinte años pensando, y que son tanto más propensos a errar e incapaces de averiguar la verdad cuanto más penetrantes y ágiles, no aprovechen la ocasión para edificar alguna extravagante filosofía sobre los que creyeren ser mis principios, y luego se me atribuya a mí la culpa; que por lo que toca a las opiniones enteramente mías, no las excuso por nuevas, pues si se consideran bien las razones que las abonan, estoy seguro de que parecerán tan sencillas y tan conformes con el sentido común, que serán tenidas por menos extraordinarias y extrañas que cualesquiera otras que puedan sustentarse acerca de los mismos asuntos; y no me precio tampoco de ser el primer inventor de ninguna de ellas, sino solamente de no haberlas admitido, ni porque las dijeran otros ni porque no las dijeran, sino sólo porque la razón me convenció de su verdad.

Si los artesanos no pueden en buen tiempo ejecutar el invento que explico en la *Dióptrica*, no creo que pueda decirse por eso que es malo; pues como se requiere mucha destreza y costumbre para hacer y encajar las máquinas que he descrito, sin que les falte ninguna circunstancia, tan extraño sería que diesen con ello a la primera vez como si alguien consiguiese aprender en un día a tocar el laúd de modo excelente con sólo haber estudiado un buen papel pautado. Y si escribo en francés,[39] que es la lengua de mi país, en lugar de hacerlo en latín, que es el idioma empleado por mis preceptores, es porque espero que los que hagan uso de su pura razón natural juzgarán mejor mis opiniones que los que sólo creen en los libros antiguos; y en cuanto a los que unen al buen sentido el estudio, únicos que deseo sean mis jueces, no serán seguramente tan parciales en favor del latín que se nieguen a oír mis razones por ir explicadas en lengua vulgar.

Por lo demás, no quiero hablar aquí particularmente de los progresos que espero realizar más adelante en las ciencias, ni comprometerme con el público, prometiéndole cosas que no esté seguro de cumplir; pero diré tan sólo que he resuelto emplear el tiempo que me queda de vida en procurar adquirir algún conocimiento de la naturaleza, que sea tal que se puedan derivar para la medicina reglas más seguras que las hasta hoy usadas, y que mi inclinación me aparte con tanta fuerza de cualesquiera otros designios, sobre todo de los que no pueden servir a unos sin dañar a otros, que si algunas circunstancias

[39] El *Discurso del método* es el primer libro de filosofía escrito en francés.

me constriñen a entrar en ello, creo que no sería capaz de llevarlos a buen término. Esta declaración que aquí hago bien sé que no ha de servir a hacerme considerable en el mundo; mas no tengo ninguna gana de serlo y siempre me consideré más obligado con los que me hagan la merced de ayudarme a gozar de mis ocios sin tropiezos que con los que me ofrezcan los más honrosos empleos del mundo.

MEDITACIONES METAFÍSICAS
SEGUIDAS DE LAS OBJECIONES Y RESPUESTAS

Traducción y notas de

JORGE AURELIO DÍAZ

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa, en lo que respecta a las *Meditaciones concernientes a la filosofía primera*, en la edición crítica de Adam y Tannery (AT), *Oeuvres*, París, Vrin, t. IX. En lo tocante a las *Objeciones y respuestas* y el *Anexo*, la edición de base es *Oeuvres et lettres* [ed. de André Bidoux], París, Pléiade, 1953. Esta última consigna las quintas objeciones al mencionado anexo y no recoge las llamadas séptimas objeciones.

A LOS SEÑORES DECANOS Y DOCTORES DE LA SAGRADA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE PARÍS

Señores:

La razón que me lleva a presentaros esta obra es tan justa, y cuando conozcáis su propósito estoy seguro de que tendréis también una razón tan justa para tomarla bajo vuestra protección, que pienso no poder hacer cosa mejor para hacérosla de alguna manera recomendable, que diciéndoos en pocas palabras lo que me he propuesto en ella. He estimado siempre que estas dos cuestiones, la de Dios y la del alma, son las principales entre aquellas que deben ser demostradas más por las razones de la Filosofía que de la Teología: porque si bien es cierto que a nosotros los creyentes nos es suficiente creer por Fe que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, no parece en verdad posible que los infieles puedan ser persuadidos de religión alguna, y casi ni siquiera de alguna virtud Moral, si en primer lugar no se les prueban estas dos cosas por la razón natural. Y dado que en esta vida se proponen con frecuencia mayores recompensas por los vicios que por las virtudes, pocas personas preferirían lo justo a lo útil, si no fueran refrenadas, o por el temor de Dios, o por la esperanza de otra vida. Y aunque sea absolutamente verdadero que hay que creer que hay un Dios porque así lo enseñan las Sagradas Escrituras y, por otra parte, que hay que creer en las Sagradas Escrituras porque provienen de Dios, y esto porque la Fe, al ser un don de Dios, aquel mismo que otorga la gracia para hacer creer en las demás cosas, puede también otorgárnosla para creer que Él existe: no se podría sin embargo proponer esto a los infieles, quienes podrían imaginar que con ello se comete la falta que los Lógicos llaman un Círculo.

Y en verdad, he tenido en cuenta que vosotros, señores, con todos los Teólogos, no sólo afirmáis que la existencia de Dios se puede probar por la razón natural, sino también que se infiere de la Sagrada

Escritura que su conocimiento es mucho más claro que aquel que se tiene de muchas cosas creadas, y que, en efecto, es tan fácil, que quienes no lo tienen son culpables. Como se muestra por estas palabras de la Sabiduría, capítulo 13, donde se dice que *su ignorancia no es perdonable: porque si su espíritu ha penetrado tanto en el conocimiento de las cosas del mundo, ¿cómo es posible que no hayan encontrado con más facilidad al soberano Señor?* Y a los Romanos, capítulo primero, se les dice que son *inexcusables*. Más aún, en el mismo lugar, con estas palabras: *Lo que se conoce de Dios se manifiesta en ellos*, parece que se nos advierte cómo todo lo que se puede saber de Dios puede ser mostrado mediante razones que no es necesario buscar en otro lugar que en nosotros mismos, y que nuestro espíritu por sí mismo es capaz de suministrarnos. Por esta razón he pensado que no estaría fuera de propósito que hiciese ver aquí por qué medios puede esto hacerse, y qué camino hay que seguir para llegar al conocimiento de Dios con más facilidad y certeza, que aquellas con las que conocemos las cosas de este mundo.

Y en lo que respecta al Alma, aunque muchos hayan creído que no es fácil conocer su naturaleza, y algunos hasta se hayan atrevido a decir que las razones humanas nos persuaden de que muere con el cuerpo, y que únicamente la Fe nos enseña lo contrario, sin embargo, puesto que el Concilio de Letrán, que se realizó bajo León X, en la sesión 8 los condena, y ordena expresamente a los Filósofos Cristianos responder a sus argumentos y emplear todas las fuerzas de su espíritu para hacer conocer la verdad, me he atrevido a intentarlo en este escrito. Más aún, como sé que la principal razón que hace que muchos impíos no quieran creer que hay un Dios y que el alma humana es distinta del cuerpo, es que dicen que nadie hasta ahora ha podido demostrar estas dos cosas; aunque no comparto su opinión, sino que, por el contrario, sostengo que casi todas las razones que han sido aducidas por tantas personas importantes, en lo que se refiere a estas dos cuestiones, son otras tantas demostraciones cuando se las entiende bien, y que es casi imposible inventar otras nuevas: sin embargo, creo que no se podría hacer nada más útil en Filosofía que investigar una vez con curiosidad y cuidado las mejores y las más sólidas, y disponerlas en un orden tan claro y tan exacto, que en adelante a todo el mundo le conste que son verdaderas demostraciones. Finalmente, dado que esto han deseado de mí numerosas personas que han tenido conocimiento de que he cultivado un cierto método para resolver todas suerte de dificultades en las ciencias; método que en verdad no es nuevo, ya que no hay nada tan

antiguo como la verdad, pero del cual saben que me he servido con bastante éxito en otros asuntos; he pensado que era mi deber intentar algo al respecto.

Ahora bien, he trabajado todo lo posible para incluir en este tratado todo lo que al respecto se puede decir. No es que haya recolectado aquí todas las diversas razones que se podrían aportar para que sirvieran de pruebas para nuestro asunto: porque nunca he creído que esto fuese necesario, sino cuando no hay ninguna que sea cierta; sino que únicamente he tratado las primeras y principales de una manera tal, que me atrevo a proponerlas como demostraciones muy evidentes y muy ciertas. Y además diré que son tales, que no pienso que haya camino alguno por donde el espíritu humano pueda alguna vez descubrir mejores; porque la importancia de la empresa, y la gloria de Dios a la que todo esto se remite, me obligan a hablar aquí de mí mismo con un poco más de libertad de la que acostumbro. Sin embargo, por más certeza y evidencia que yo encuentre en mis razones, no puedo convencerme de que todo el mundo sea capaz de entenderlas. Pero así como en la Geometría hay muchas que nos han sido dejadas por Arquímedes, por Apolonio, por Papus y por muchos otros, que son recibidas por todo el mundo como muy ciertas y evidentes, porque no contienen nada que, al considerarlo por separado, no sea muy fácil de conocer, y porque no hay lugar alguno donde las consecuencias no cuadren y no convengan muy bien con los antecedentes; sin embargo, puesto que son un poco largas y exigen un espíritu muy entero, no son comprendidas y entendidas sino por pocas personas: de la misma manera, aunque estimo que aquellas de las cuales me sirvo igualan, y hasta sobrepasan en certeza y evidencia a las demostraciones de la Geometría, me doy cuenta sin embargo de que no pueden ser entendidas suficientemente por muchos, tanto porque son también un poco largas y dependen unas de otras, como, sobre todo, porque exigen un espíritu por completo libre de todos los prejuicios y que pueda con facilidad desprenderse del comercio de los sentidos. Y en verdad, en el mundo no se encuentran más personas aptas para las Especulaciones Metafísicas, que para aquellas de Geometría. Además, existe también la diferencia de que en la Geometría, como cada uno está prevenido con la opinión de que en ella no se avanza nada que no tenga una perfecta demostración, aquellos que no están por completo versados en ella pecan con más frecuencia por aprobar falsas demostraciones, para hacer creer que las entienden, que por refutar las verdaderas. En la Filosofía no sucede lo mismo, ya que aquí, como cada uno cree que todas

las proposiciones son problemáticas, pocos se entregan a la búsqueda de la verdad; más aún, muchos, queriendo adquirir la reputación de espíritus fuertes, no se preocupan sino de combatir con arrogancia las verdades más evidentes.

Por esto, señores, cualquiera sea la fuerza que puedan tener mis razones, dado que pertenecen a la Filosofía, no espero que logren un gran efecto sobre los espíritus, si no las tomáis bajo vuestra protección. En cambio, al ser tan grande la estima que todo el mundo tiene de vuestra sociedad, y de tal autoridad el nombre de la Sorbona, que no solamente en lo que respecta a la Fe nunca se le ha otorgado tanta a ninguna otra Compañía, después de los sagrados Concilios, sino también en lo que respecta a la Filosofía humana, ya que todos creen que no es posible encontrar en otro lugar más solidez y conocimiento, ni más prudencia e integridad para dar un juicio; no tengo la menor duda, si os dignáis tomar tanto cuidado por este escrito como para querer en primer lugar corregirlo —porque, como tengo conocimiento no sólo de mi debilidad, sino también de mi ignorancia, no me atrevería a asegurar que no contenga ningún error—, y para añadir luego las cosas que faltan, para terminar las que no son perfectas y para asumir vosotros mismos el trabajo de dar una explicación más amplia de aquellas que tienen necesidad de ello, o al menos para advertirme a fin de que yo trabaje en ello y, por último, una vez que las razones por la cuales pruebo que hay un Dios y que el alma humana es diferente del cuerpo hayan sido llevadas hasta el punto de claridad y evidencia que estoy seguro que pueden alcanzar, de modo que deberán ser tenidas como demostraciones muy exactas, para querer declarar esto mismo y testimoniarlo públicamente: no tengo la menor duda, digo, que si esto se hace, todos los errores y falsas opiniones que han existido alguna vez en lo que respecta a esas dos cuestiones serán muy pronto borrados del espíritu de los hombres. Porque la verdad hará que todos los doctos y personas de espíritu suscriban vuestro juicio; y vuestra autoridad hará que los Ateos, que son de ordinario más arrogantes que doctos y juiciosos, se despojen de su espíritu de contradicción, o tal vez que ellos mismos sustenten las razones que ven que han sido recibidas como demostraciones por todas las personas de espíritu, por el temor de aparecer como si no las entendiesen; y, por último, todos los demás se rendirán con facilidad ante tantos testimonios, y no habrá nadie que se atreva a dudar de la existencia de Dios y de la distinción real y verdadera del alma humana con respecto al cuerpo.

Corresponde ahora a vosotros juzgar el fruto que se reportaría de esta creencia, si se la estableciera por una vez con firmeza, vosotros que veis los desórdenes que su duda produce; pero no sería de buen recibo que continuase recomendando la causa de Dios y de la Religión a quienes han sido siempre sus más firmes columnas.

RESUMEN DE LAS SEIS MEDITACIONES SIGUIENTES

En la primera avanzo las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas, y en particular de las cosas materiales, por lo menos mientras que no tengamos otros fundamentos en las ciencias que aquellos que hemos tenido hasta ahora. Ahora bien, aunque la utilidad de una duda tan general no aparezca en un primer momento, sin embargo es muy grande, en cuanto nos libera de toda suerte de prejuicios, nos prepara un camino muy fácil para acostumbrar nuestro espíritu a desprenderse de los sentidos y, por fin, en cuanto hace imposible que podamos tener ya alguna duda en lo que luego descubramos que es verdadero.

En la segunda, el espíritu, que al usar de su propia libertad supone que no existe ninguna de las cosas de cuya existencia tiene la menor duda, reconoce que es absolutamente imposible que él mismo sin embargo no exista. Lo cual es también de una utilidad muy grande, ya que por este medio distingue con facilidad las cosas que le pertenecen, es decir, aquellas de naturaleza espiritual, y las que le pertenecen al cuerpo. Pero, puesto que puede suceder que algunos esperen de mí en ese lugar razones para probar la inmortalidad del alma, estimo que debo advertirles ahora que, al haber procurado no escribir nada en este tratado de lo cual no tuviese demostraciones muy exactas, me he visto obligado a seguir un orden semejante a aquel del cual se sirven los Geómetras, a saber, adelantar todas las cosas de las cuales depende la proposición que se busca, antes de concluir algo de ello.

Ahora bien, la primera y principal cosa que se requiere, antes de conocer la inmortalidad del alma, es formarse de ella una concepción clara y nítida, y por entero distinta de las concepciones que se pueden tener del cuerpo: lo cual ha sido hecho en ese lugar. Además de ello se requiere saber que todas las cosas que concebimos

clara y distintamente son verdaderas según como las concebimos: lo cual no ha podido probarse antes de la cuarta Meditación. Además, hay que tener una concepción distinta de la naturaleza corporal, la cual se forma en parte en esta segunda Meditación, y en parte en la quinta y sexta. Por último, debe concluirse de todo esto que las cosas que se conciben clara y distintamente que son sustancias diferentes, como se conciben el Espíritu y el Cuerpo, son en efecto sustancias diversas y realmente distintas unas de otras: y esto es lo que se concluye en la sexta Meditación. Y en la misma esto también se confirma partiendo de que no concebimos ningún cuerpo sino como divisible, mientras que el espíritu, o el alma del hombre, no se puede concebir sino como indivisible: porque, en efecto, no podemos concebir la mitad de ningún alma, como podemos hacerlo del más pequeño de los cuerpos; de manera que sus naturalezas no son reconocidas únicamente como diversas, sino hasta como contrarias de cierta manera. Ahora bien, es necesario que sepan que no me he comprometido a decir nada más de ello en este tratado, tanto porque esto es suficiente para mostrar con bastante claridad que de la corrupción del cuerpo no se sigue la muerte del alma, y para dar así a los hombres la esperanza de una segunda vida después de la muerte; como también porque las premisas de las cuales se puede concluir la inmortalidad del alma dependen de la explicación de toda la Física: en primer lugar, para saber que por lo general todas las sustancias, es decir, todas las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios, son por su naturaleza incorruptibles y no pueden nunca dejar de ser si no son reducidas a la nada por ese mismo Dios que quisiera quitarles su concurso ordinario. Y además, para que se tenga en cuenta que el cuerpo, tomado en general, es una sustancia, y por esto tampoco perece; pero que el cuerpo humano, en tanto que difiere de los otros cuerpos, no está formado y compuesto sino de una cierta configuración de miembros y de otros accidentes semejantes; mientras que el alma humana, por el contrario, no está compuesta así de accidentes algunos, sino que es una pura sustancia. Porque, aunque todos sus accidentes se cambien, por ejemplo, que ella conciba ciertas cosas, quiera otras, sienta otras, etc., sin embargo es siempre la misma alma; mientras que el cuerpo humano ya no es el mismo con sólo que se cambie la figura de algunas de su partes. De donde se sigue que el cuerpo humano puede con facilidad perecer, mientras que el espíritu, o el alma del hombre (lo que yo no distingo), es inmortal por su naturaleza.

En la tercera Meditación me parece haber explicado con suficiente extensión el principal argumento del que me sirvo para demostrar la existencia de Dios. Sin embargo, con el propósito de que el espíritu del Lector se pueda abstraer con más facilidad de los sentidos, no he querido servirme en ese lugar de algunas comparaciones sacadas de las cosas corporales, de modo que tal vez han quedado muchas oscuridades, las cuales, como espero, serán aclaradas por entero en las respuestas que he dado a las objeciones que me han sido propuestas después. Como, por ejemplo, resulta bastante difícil entender cómo la idea de un ser soberanamente perfecto, que se encuentra en nosotros, contiene tanta realidad objetiva, es decir, participa por representación de tantos grados de ser y de perfección, que ella debe necesariamente provenir de una causa soberanamente perfecta. Pero lo he aclarado en esas respuestas por comparación con una máquina muy artificial cuya idea se encuentra en el espíritu de algún obrero; porque, así como el artificio objetivo de esta idea debe tener alguna causa, a saber, la ciencia del obrero, o de algún otro del cual la haya aprendido, así mismo resulta imposible que la idea de Dios, que está en nosotros, no tenga a Dios mismo como su causa.

En la cuarta se probó que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas; y junto con ello se explicó en qué consiste la razón del error o falsedad: lo cual debe necesariamente ser sabido, tanto para confirmar las verdades precedentes, como para entender mejor las que siguen. Pero sin embargo hay que tener en cuenta que no trato de ninguna manera en ese lugar del pecado, es decir, del error que se comete en la prosecución del bien y del mal, sino únicamente del que acontece en el juicio y el discernimiento de lo verdadero y de lo falso; y que allí no me propongo hablar de cosas que pertenecen a la fe o a la conducción de la vida, sino únicamente de las que se refieren a las verdades especulativas y conocidas con la ayuda de la sola luz natural.

En la quinta, además de que allí se explica la naturaleza corporal tomada en general, se demuestra de nuevo la existencia de Dios con nuevas razones, en las cuales, sin embargo, pueden encontrarse ciertas dificultades, pero que serán resueltas en las respuestas a las objeciones que me han sido hechas; y se descubre también de qué manera es verdadero que la certeza misma de las demostraciones geométricas depende del conocimiento de Dios.

Finalmente, en la sexta distingo entre la acción del entendimiento y la de la imaginación; se describen allí las marcas de esta distinción.

Muestro que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo, y que sin embargo le está tan ligada y unida, que no compone con él sino como una misma cosa. Se exponen allí todos los errores que proceden de los sentidos, con los medios para evitarlos. Y por último, aporto todas las razones de las cuales se puede concluir la existencia de las cosas materiales: no que las considere muy útiles para probar lo que prueban, a saber, que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos, y otras cosas semejantes, que nunca han sido puestas en duda por ningún hombre sensato; sino porque considerándolas de cerca se llega a conocer que no son tan firmes ni tan evidentes como aquellas que nos conducen al conocimiento de Dios y de nuestra alma; de modo que éstas son las más ciertas y las más evidentes que pueden penetrar en el conocimiento del espíritu humano. Y esto es todo lo que me he propuesto probar en estas seis Meditaciones; lo cual hace que omita aquí muchas otras cuestiones de las cuales he hablado también ocasionalmente en este tratado.

MEDITACIONES CONCERNIENTES A LA FILOSOFÍA PRIMERA EN LAS CUALES SE DEMUESTRA LA EXISTENCIA DE DIOS Y LA DISTINCIÓN REAL ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO DEL HOMBRE

PRIMERA MEDITACIÓN

Acerca de las cosas que se pueden poner en duda

Hace ya algún tiempo que advertí cómo desde mis primeros años había recibido por verdaderas una cantidad de falsas opiniones, y que aquello que después he fundamentado sobre principios tan mal asegurados no podía ser sino muy dudoso e incierto; de manera que me hacía falta intentar seriamente una vez en mi vida deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y comenzar todo de nuevo desde sus fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Pero como me parecía que tal empresa era enorme, esperé hasta haber alcanzado una edad que fuese tan madura, que no pudiese esperar que hubiese otra en la que estuviera en condiciones para ejecutarla; lo cual me ha hecho diferirla tanto tiempo, que en adelante creeré cometer una falta si continuara empleando en deliberar, el tiempo que me queda para obrar.

Ahora, pues, cuando mi espíritu se halla libre de toda preocupación, y habiéndome procurado un seguro reposo en una soledad apacible, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir de manera general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, no será necesario, para lograr este empeño, probar que todas ellas son falsas, a lo que tal vez nunca podría llegar; sino que, dado que la razón me persuade desde un principio que no debo negarme con más cuidado a otorgar crédito a las cosas que no son por completo ciertas e indubitables, que a las que nos parecen con evidencia falsas, será suficiente que yo encuentre el más mínimo motivo de duda para hacer que las rechace a

todas. Y para ello no es necesario que las examine a cada una en particular, lo que sería un trabajo infinito; sino que, dado que la ruina de los fundamentos arrastra consigo necesariamente el resto del edificio, atacaré en primer lugar los principios sobre los cuales se apoyaban todas mis viejas opiniones.

Todo lo que hasta ahora he recibido como lo más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos, o por los sentidos: ahora bien, algunas veces he comprobado que esos sentidos eran engañadores, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes hemos sido alguna vez engañados.

Pero, aun cuando los sentidos nos engañen algunas veces con respecto a las cosas poco sensibles y muy alejadas, tal vez haya muchas otras de las que no se pueda dudar razonablemente, aunque las conozcamos por su medio: por ejemplo, que estoy aquí, sentado cerca del fuego, vestido con una bata, teniendo este papel entre mis manos, y otras cosas por el estilo. Y ¿cómo podría acaso negar que estas manos y este cuerpo son míos?, a no ser que me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal manera perturbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres; que están vestidos de oro y púrpura, estando por completo desnudos; o que se imaginan que son cántaros, o que tienen un cuerpo de vidrio. Pero no son más que locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos.

Sin embargo, tengo que considerar que soy hombre, y que por consiguiente acostumbro dormir y representarme en mis sueños las mismas cosas, y algunas veces hasta menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¿Cuántas veces me ha sucedido soñar, durante la noche, que estaba en este lugar, vestido, cerca del fuego, aunque estuviese dentro de mi lecho y por completo desnudo? Es cierto que me parece ahora que no es con ojos dormidos que miro este papel; que esta cabeza que muevo no está adormecida; que extiendo esta mano con intención y deliberado propósito, y que la siento: lo que acontece en el sueño no parece, ni tan claro, ni tan distinto como todo esto. Pero, pensando en ello con cuidado, me acuerdo de haber sido engañado con frecuencia por semejantes ilusiones mientras dormía. Y al detenerme en este pensamiento, veo con tal evidencia que no hay indicios concluyentes, ni marcas tan ciertas por las cuales se pudiese distinguir con nitidez la vigilia del sueño, que me lleno de extrañeza; y esta extrañeza es tal, que es casi capaz de persuadirme de que estoy dormido.

Supongamos pues ahora que estamos dormidos, y que todas esas particularidades, a saber, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos, y cosas semejantes, no son sino falsas ilusiones; y pensemos que tal vez nuestra manos, o todo nuestro cuerpo, no son como nosotros los vemos. Sin embargo, hay que confesar al menos que las cosas que se nos representan en el sueño son como cuadros o pinturas que no pueden estar formadas sino a semejanza de algo real y verdadero; y que así, por lo menos, esas cosas generales, a saber, los ojos, una cabeza, las manos y todo el resto del cuerpo, no son cosas imaginarias, sino verdaderas y existentes. Porque es verdad que los pintores, aun cuando se empeñen con todo su artificio en representar Sirenas y Sátiros mediante formas bizarras y extraordinarias, sin embargo no les pueden atribuir formas y naturalezas por completo novedosas, sino que hacen una cierta mezcla y composición de los miembros de diversos animales; o bien, si acaso su imaginación es tan extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca hayamos visto nada semejante, y que así su obra nos represente algo puramente fingido y falso en absoluto, al menos los colores con los cuales lo componen deben ser verdaderos.

Y por la misma razón, aunque esas cosas generales, como los ojos, una cabeza, las manos y otras semejantes, puedan ser imaginarias, es necesario confesar, sin embargo, que hay cosas aún más simples y más universales que son verdaderas y existentes; de cuya mezcla, ni más ni menos que de la mezcla de aquellos colores verdaderos, están formadas todas esas imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, sean verdaderas y reales, sean fingidas y fantásticas. De este género de cosas es la naturaleza corporal en general y su extensión; igualmente la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, y su número; así como el lugar donde están, el tiempo que mide su duración y otras semejantes.

Por lo cual tal vez no concluiríamos mal si dijéramos que la Física, la Astronomía, la Medicina y todas las otras ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la Aritmética, la Geometría y las otras ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y muy generales sin preocuparse mucho de si se dan en la naturaleza o no, contienen algo cierto e indudable. Porque, ya sea que yo esté despierto o que duerma, dos y tres juntos forman siempre el número cinco, y el cuadrado no tendrá nunca más de cuatro lados; y no parece posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de alguna falsedad o incertidumbre.

Sin embargo, hace mucho tiempo que tengo en mi espíritu una cierta opinión, de que hay un Dios que todo lo puede, y por el cual he sido creado y producido tal como soy. Ahora bien, ¿quién puede haberme asegurado de que ese Dios no ha hecho que no haya tierra alguna, ni cielo, ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y que sin embargo yo tenga las sensaciones de todas estas cosas, y todo ello no me parezca existir sino como yo lo veo? Más aún, como juzgo a veces que los demás se equivocan aun en las cosas que piensan saber con mayor certeza, podría ser que Él hubiese querido que yo me engañe todas las veces que hago la adición de dos y tres, o que enumero los lados de un cuadrado, o que juzgo de algo aún más fácil, si es que se puede imaginar algo más fácil que eso. Pero puede ser que Dios no haya querido que me engañe de esa manera, porque se dice de Él que es la suprema bondad. Sin embargo, si repugnase a su bondad el haberme hecho de tal suerte que me engañara siempre, parecería serle de igual manera contrario el permitir que me engañara a veces, y sin embargo no puedo dudar que lo permita.

Tal vez haya aquí personas que preferirán negar la existencia de un Dios tan poderoso, antes que creer que todas las demás cosas son inciertas. Pero por ahora no les hagamos resistencia, y supongamos, en favor suyo, que todo lo que se ha dicho aquí de Dios es una fábula. Sin embargo, cualquiera que sea la manera como supongan que he llegado al estado y al ser que poseo, ya sea que se lo atribuyan a algún destino o fatalidad, ya sea que lo refieran al azar, ya sea que pretendan que haya sido por una sucesión y encadenamiento continuo de las cosas, es cierto que, puesto que equivocarse y errar es una especie de imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que ellos le atribuyen a mi origen, tanto más probable será que yo sea de tal manera imperfecto que me engañe siempre. Razones estas a las que no tengo en verdad nada que responder, aunque me veo en la obligación de confesar que, de todas las opiniones a las que en otro tiempo les he otorgado crédito como verdaderas, no hay ninguna de la cual no pueda ahora dudar, no por alguna falta de consideración y por ligereza, sino por razones muy fuertes y consideradas con mucha madurez: de manera que si deseo encontrar algo constante y firme en las ciencias, es necesario que suspenda en adelante mi juicio acerca de tales pensamientos, y que no les otorgue más crédito del que les otorgaría a cosas que me parecieran evidentemente falsas.

Sin embargo, no es suficiente con haber hecho estos señalamientos, es necesario además que me cuide de acordarme de ellos; porque esas

viejas y ordinarias opiniones me siguen viniendo con frecuencia al pensamiento, ya que el largo y familiar trato que han tenido conmigo les otorga el derecho de ocupar mi espíritu contra mi voluntad, y de convertirse casi en dueñas de mi convicción. Y nunca perderé la costumbre de darles mi beneplácito y de confiar en ellas, mientras que no las considere tal y como son efectivamente, a saber, en cierta forma dudosas, como acabo de mostrar, y sin embargo muy probables, de manera que se tiene mayor razón para creerlas que para negarlas. Por ello pienso que las utilizaría con mayor prudencia si, tomando el partido contrario, empleo todos mis cuidados en engañarme a mí mismo, fingiendo que todos esos pensamientos son falsos e imaginarios; hasta que, habiendo balanceado de tal manera mis prejuicios que no puedan hacer que mi opinión se incline más de un lado que del otro, mi juicio no vuelva a verse dominado por malos hábitos y apartado del recto camino que puede conducirlo al conocimiento de la verdad. Porque estoy seguro de que a pesar de ello no puede haber en este camino ni peligro ni error, y que hoy no podría concederle demasiado a mi desconfianza, ya que ahora no se trata de obrar, sino únicamente de meditar y de conocer.

Supondré entonces que hay, no un verdadero Dios que es fuente soberana de verdad, sino un cierto genio maligno, no menos astuto y engañador que poderoso, que ha empleado toda su destreza para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son más que ilusiones y engaños, de los cuales se sirve para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, como si no tuviera sentido alguno, pero creyera erradamente tener todas esas cosas. Con obstinación permaneceré aferrado a este pensamiento; y si por este medio no está en mi poder llegar al conocimiento de ninguna verdad, por lo menos está en mi potencia el suspender mi juicio. Por ello me cuidaré mucho para no darle crédito a ninguna falsedad, y prepararé de tal manera mi espíritu contra todas las astucias de ese gran engañador, que, por más poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

Sin embargo, esta resolución es ardua y laboriosa, y cierta pereza me arrastra insensiblemente al trajín de mi vida ordinaria. Y de la misma manera que un esclavo que goza en el sueño de una libertad imaginaria, cuando comienza a sospechar que su libertad no es más que un sueño, teme ser despertado y conspira con sus agradables ilusiones para que lo engañen por más tiempo, así también recaigo

insensiblemente por mí mismo en mis antiguas opiniones, y temo despertarme de esta somnolencia, por temor a que las vigilias laboriosas que seguirían a la tranquilidad de este reposo, en lugar de aportarme alguna claridad y alguna luz en el conocimiento de la verdad, no sean suficientes para aclarar las tinieblas de las dificultades que acaban de ser suscitadas.

SEGUNDA MEDITACIÓN

Acerca de la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo

La Meditación que hice ayer me ha llenado el espíritu con tantas dudas, que en adelante ya no está en mi potencia olvidarlas. Y sin embargo no veo de qué manera podría resolverlas; y como si de golpe yo hubiera caído en aguas muy profundas, me hallo tan sorprendido, que no puedo ni afianzar mis pies en el fondo, ni nadar para sostenerme a flote. Me esforzaré, sin embargo, y continuaré otra vez el mismo camino por el que me encaminé ayer, alejándome de todo aquello en lo cual pueda imaginar la menor duda, lo mismo que si supiera que es por completo falso; y continuaré siempre por este camino hasta que haya encontrado algo cierto, o por lo menos, si no puedo otra cosa, hasta que haya aprendido con certeza que en el mundo no hay nada cierto.

Arquímedes, para sacar el Globo terráqueo de su lugar y transportarlo a otro, no pedía más que un punto que fuera fijo y seguro. También yo tendré derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la suerte de encontrar al menos una cosa que sea cierta e indudable.

Supongo entonces que todas las cosas que veo son falsas; me persuado de que, de todo lo que mi memoria repleta de mentiras me representa, nada ha sido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son más que ficciones de mi espíritu. ¿Qué será entonces lo que podrá ser considerado verdadero? Tal vez únicamente que en el mundo no hay nada cierto.

Pero ¿qué sé yo si no hay alguna otra cosa diferente de las que acabo de juzgar como inciertas, de la cual no se pueda tener la menor duda? ¿No hay acaso algún Dios, o alguna otra potencia que me introduzca en el espíritu estos pensamientos? Esto no es necesario; porque bien puede ser que yo esté en capacidad de producirlos por mí

mismo. Pero entonces al menos yo ¿no soy algo? Ya he negado, sin embargo, que tuviese sentidos, o cuerpo. Pero sin embargo titubeo, porque ¿qué se sigue de ello? ¿Soy acaso tan dependiente del cuerpo y de los sentidos como para no poder ser sin ellos? Me he persuadido, empero, de que no había absolutamente nada en el mundo, de que no había cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpo alguno; pero entonces ¿no me he persuadido también de que yo no era? Ciertamente no; sin duda que yo era, si me he persuadido, o sólo si yo he pensado algo. Sin embargo, hay no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto que emplea toda su destreza en engañarme siempre. Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo. De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu.

Pero aún no conozco con suficiente claridad lo que soy, yo que estoy cierto de que soy; de manera que en adelante es necesario que atienda con cuidado a no tomar de manera imprudente alguna otra cosa por mí, y a no equivocarme así en este conocimiento, que sostengo que es más cierto y más evidente que todos los que he tenido anteriormente.

Por esto consideraré de nuevo lo que yo creía ser antes de haberme introducido en estos últimos pensamientos; y separaré de mis antiguas convicciones todo lo que pueda ser combatido por las razones que acabo de alegar, de manera que no quede precisamente nada, sino aquello que es por completo indudable. ¿Qué es entonces lo que creía ser antes? Sin dificultad pensaba ser un hombre. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, por cierto: porque sería necesario investigar luego lo que es animal y lo que es racional, y así, de una única cuestión, caeríamos de manera insensible en una infinidad de cuestiones aún más difíciles y embarazosas, y no querría desperdiciar lo poco que me queda de tiempo y de ocio empleándolo en desenredar semejantes sutilezas. Me detendré más bien a considerar aquí los pensamientos que nacían antes por sí mismos en mi espíritu, y que me los inspiraba únicamente mi naturaleza cuando me aplicaba a considerar mi ser. En primer lugar me consideraba como alguien que poseía un rostro, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y de carne, tal como aparece en un cadáver, y a la cual designaba con el nombre de cuerpo. Consideraba además que me alimentaba, caminaba, sentía y pensaba, y refería todas estas acciones

al alma; pero no me detenía a pensar lo que era esa alma, o si me detenía en ello, imaginaba que era algo en extremo raro y sutil, como un viento, una llama o un aire muy fino, que se insinuaba y se expandía por mis partes más burdas. En lo que respecta al cuerpo, no abrigaba duda alguna sobre su naturaleza; porque pensaba conocerla de manera muy distinta, y si hubiese querido explicarla según la nociones que tenía de ella, la hubiese descrito de esta manera. Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser delimitado por alguna figura; lo que puede estar comprendido dentro de algún lugar y llenar un espacio de manera que todos los demás cuerpos estén excluidos de él; lo que puede ser sentido, ya sea por el tacto, ya por la vista o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; lo que puede ser movido de muchas maneras, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa extraña de la cual sea tocado y de la cual reciba la impresión. Porque si tuviera en sí el poder para moverse, sentir y pensar, no creía de ninguna manera que se le pudiesen atribuir estas ventajas a la naturaleza corporal; por el contrario, más bien me extrañaba de ver que semejantes facultades se encontrasen en ciertos cuerpos.

Ahora bien, ¿qué soy yo, ahora que supongo que hay alguien en extremo poderoso y, si me atrevo a decirlo, malicioso y astuto, que emplea todas sus fuerzas y toda su destreza en engañarme? ¿Puedo estar seguro de tener la más mínima de las cosas que acabo de atribuir a la naturaleza corporal? Me detengo a pensar en ello con atención, paso y repaso todas estas cosas en mi espíritu, y no encuentro ninguna de la cual pueda decir que está en mí. No es necesario que me detenga a enumerarlas. Pasemos entonces a los atributos del Alma y veamos si hay algunos que estén en mí. Los primeros son los de alimentarme y caminar; pero si es verdad que no tengo cuerpo, también lo es que no puedo caminar ni alimentarme. Otro es el de sentir; pero tampoco se puede sentir sin el cuerpo: además de que en otras ocasiones he pensado que sentía muchas cosas durante el sueño, las cuales al despertarme he reconocido no haberlas sentido efectivamente. Otro es el de pensar; y aquí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece: sólo él no puede ser desprendido de mí. *Yo soy, yo existo*: esto es cierto; pero ¿por cuánto tiempo? A saber, por el tiempo que piense; porque tal vez sea posible que si yo dejara de pensar, cesara al mismo tiempo de ser o de existir. Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero: por lo tanto no soy, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, que son términos cuyo significado me era desconocido

hasta ahora. Así pues, soy una cosa verdadera, y en verdad existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación para buscar si no soy algo más. No soy este montón de miembros al que se llama cuerpo humano; no soy un aire fino y penetrante expandido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de todo eso que puedo fingir o imaginar, puesto que he supuesto que todo ello no era nada, y, sin cambiar esta suposición, encuentro que no dejo de estar cierto de que soy algo.

¿Pero puede acaso suceder que esas mismas cosas que supongo que no son porque me resultan desconocidas, no sean en efecto diferentes de mí, al que conozco? De ello no sé nada; ahora no disputo sobre esto, no puedo juzgar sino sobre las cosas que me son conocidas: he reconocido que era, y busco lo que soy, yo, a quien he reconocido que es. Ahora bien, es cierto que esta noción y conocimiento de mí mismo, tomado de esa manera precisa, no depende de las cosas cuya existencia no me es conocida todavía; y por consiguiente, y con mayor razón, tampoco de ninguna de las que pueden ser fingidas o inventadas por la imaginación. Y los mismos términos de fingir y de imaginar me advierten de mi error; porque, en efecto, fingiría si imaginara ser algo, puesto que imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal. Ahora bien, sé ya con certeza que soy, y que en conjunto puede ser que todas esas imágenes, y en general todas las cosas que se refieren a la naturaleza del cuerpo, no sean sino sueños o quimeras. Después de lo cual veo con claridad que tendría tan poca razón al decir: excitaré mi imaginación para conocer con mayor distinción lo que soy, como si dijese: ahora estoy despierto y percibo algo real y verdadero; pero, puesto que no lo percibo con suficiente nitidez, me dormiré expresamente para que mis sueños me representen eso mismo con más verdad y evidencia. Y reconozco así con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece a ese conocimiento que tengo de mí mismo, y que es necesario llamar de nuevo y apartar al espíritu de esa manera de concebir, para que él mismo pueda reconocer con toda distinción su naturaleza.

Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente. No es en verdad poco si todas estas cosas pertenecen a mi naturaleza. Pero ¿por qué no le pertenecerían? ¿No soy acaso ese mismo que duda casi de todo, que sin embargo entiende y concibe ciertas cosas,

que asegura y afirma que sólo esas son verdaderas, que niega todas las demás, que quiere y desea conocer otras, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas, aun algunas veces a pesar mío, y que también siente muchas como por intermedio de los órganos del cuerpo? ¿Hay algo de todo eso que sea tan verdadero como es cierto que soy y que existo aun cuando durmiera siempre, y aun cuando aquel que me ha dado el ser empleara todas sus fuerzas para engañarme? ¿Acaso hay también alguno de esos atributos que pueda ser distinguido de mi pensamiento, o que se pueda decir que está separado de mí mismo? Porque de suyo es tan evidente que soy yo quien duda, quien entiende y quien desea, que ahí no hay necesidad de añadir nada para explicarlo. Y también tengo ciertamente el poder de imaginar; porque, aunque pueda suceder (como lo he supuesto antes) que las cosas que imagino no sean verdaderas, sin embargo este poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y hace parte de mi pensamiento. En fin, soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como por los órganos de los sentidos, puesto que en efecto veo la luz, oigo el ruido, percibo el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy dormido. Sea; sin embargo, por lo menos es muy cierto que me parece que veo, que oigo y que me caliento; y esto es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así precisamente, no es otra cosa que pensar. Por donde comienzo a conocer lo que soy con un poco más de luz y de distinción que antes.

Sin embargo, no puedo impedirme creer que las cosas corporales, cuyas imágenes se forman por mi pensamiento y que caen bajo los sentidos, no sean conocidas con más distinción que esta no sé qué parte de mí mismo que no cae bajo la imaginación: aunque en efecto sea una cosa bien extraña que cosas que encuentro dudosas y lejanas sean conocidas por mí más clara y más fácilmente que aquellas que son verdaderas y ciertas, y que pertenecen a mi propia naturaleza. Pero veo bien lo que pasa: mi espíritu se complace en extraviarse, y todavía no puede contenerse dentro de los justos límites de la verdad. Aflojémosle entonces una vez más la brida, para que, cuando lleguemos luego a tirarla suavemente y en el momento oportuno, podamos con mayor facilidad meterlo en cintura y conducirlo.

Comencemos considerando las cosas más comunes y que creemos comprender con mayor distinción, a saber, los cuerpos que tocamos y que vemos. No me refiero a los cuerpos en general, porque estas nociones generales son de ordinario más confusas, sino a uno cualquiera en particular. Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba

de ser sacado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía, mantiene todavía algo del perfume de las flores de donde fue recogido; su color, su figura, su tamaño son visibles; es duro, frío, se toca y, si lo golpeas, dará algún sonido. En fin, todas las cosas que pueden distintamente hacer parte de un cuerpo, se encuentran en él.

Pero he aquí que, mientras hablo, lo acercan al fuego: lo que quedaba en él de sabor se esfuma, el olor se desvanece, su color cambia, su figura se pierde, su tamaño aumenta, se vuelve líquido, se calienta, apenas se puede tocar, y, aunque se golpee, no dará sonido alguno. ¿Permanece la misma cera después de este cambio? Hay que confesar que permanece; y nadie lo puede negar. ¿Qué es entonces lo que se conoce en este pedazo de cera con tanta distinción? No puede ser ciertamente nada de aquello que he notado en él por medio de mis sentidos, puesto que todas las cosas que caían bajo el gusto, o el olfato, o la vista, o el tacto, o el oído, han cambiado, y sin embargo permanece la misma cera. Tal vez era lo que pienso ahora, a saber, que la cera no era ni esa dulzura de la miel, ni ese agradable olor de las flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino únicamente un cuerpo que poco antes se me aparecía bajo esas formas y que ahora se hace notar bajo otras. Pero, hablando con precisión ¿qué es lo que imagino cuando la concibo de esa manera? Considerémoslo con atención y, apartando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. Ciertamente no queda sino algo extenso, flexible y mudable. Pero ¿qué es flexible y mudable? ¿No es acaso que imagino que esta cera que es redonda, es capaz de volverse cuadrada y de pasar del cuadrado a una figura triangular? Cierto que no, no es eso, puesto que la concibo capaz de recibir una infinidad de cambios semejantes, y no podría sin embargo recorrer esa infinidad con mi imaginación y, por consiguiente, esa concepción que tengo de la cera no se lleva a cabo por la facultad de imaginar.

¿Qué es ahora esa extensión? ¿No es ella también desconocida, puesto que en la cera que se funde aumenta, y se vuelve todavía mayor cuando está fundida por completo, y aún mucho más cuando aumenta el calor? Y yo no concebiría con claridad y según la verdad lo que es la cera, si no pensara que es capaz de recibir más variaciones según la extensión, de las que alguna vez haya podido imaginar. Es necesario, por lo tanto, aceptar que yo no podría ni siquiera concebir con la imaginación lo que es esta cera, y que únicamente mi entendimiento lo concibe; me refiero a este pedazo de cera en particular,

porque en cuanto a la cera en general, es aún más evidente. Ahora bien, ¿qué es esa cera que no puede ser concebida sino por el entendimiento? Ciertamente es la misma que veo, que toco, que imagino, y la misma que conozco desde el comienzo. Pero lo que hay que tener en cuenta es que su percepción, o bien, la acción por la cual se la percibe, no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación, y nunca lo ha sido, aunque antes parecía así, sino únicamente una inspección del espíritu, que puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según que mi atención se centre más o menos en las cosas que hay en ella, o de las cuales está compuesta.

Sin embargo, no podré extrañarme demasiado cuando considero cuánta debilidad tiene mi espíritu, e inclinación que lo lleva insensiblemente al error. Porque, aun cuando todo esto lo considero en mí mismo sin hablar, sin embargo las palabras me detienen y casi que soy engañado por los términos del lenguaje ordinario; porque decimos que vemos la misma cera, si nos la presentan, y no que juzgamos que es la misma porque tiene el mismo color y la misma figura: de donde casi me inclino a concluir que se conoce la cera por la visión de los ojos y no por la sola inspección del espíritu, si por acaso no mirase desde una ventana hombres que pasan por la calle, a cuya vista no dejo de decir que veo hombres, igual que digo que veo la cera; y sin embargo ¿qué veo desde esa ventana sino sombreros y abrigos que pueden cubrir espectros u hombres imaginados que sólo se mueven mediante resortes? Juzgo sin embargo que son verdaderos hombres, y comprendo así, por el solo poder de juzgar que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis ojos.

Un hombre que se esfuerza para elevar su conocimiento por encima del vulgo, debe sentir vergüenza de tener motivos para dudar tomados de las formas y de los términos del lenguaje vulgar; prefiero seguir adelante y considerar si concebía con más evidencia y perfección lo que era la cera cuando la percibí al principio y creí conocerla por medio de los sentidos externos, o por lo menos del sentido común, como ellos lo llaman, es decir, por el poder imaginativo, de lo que la concibo ahora, después de haber examinado con mayor exactitud lo que ella es y de qué manera puede ser conocida. Sería ciertamente ridículo poner esto en duda. Porque ¿qué había en esa primera percepción que fuera distinto y evidente, y que no pudiera caer de igual manera en el sentido del menor de los animales? En cambio, cuando distingo la cera de sus formas exteriores y la considero por completo desnuda, igual que si le hubiese quitado sus vestidos, ciertamente,

aunque se pueda todavía encontrar algún error en mi juicio, no la puedo concebir de esa manera sin un espíritu humano.

Pero, en fin, ¿qué diré de este espíritu, es decir, de mí mismo? Porque hasta ahora no admito en mí otra cosa que un espíritu. ¿Qué expresaré, digo, acerca de mí, que parezco concebir con tanta nitidez y distinción este pedazo de cera? ¿No me conozco yo mismo, no sólo con bastante más verdad y certeza, sino también con mucha más distinción y nitidez? Porque si juzgo que la cera es, o existe, porque la veo, es cierto que se sigue con bastante más evidencia que soy, o que yo mismo existo, porque la veo. Porque puede ser que aquello que yo veo no sea en efecto cera; también puede suceder que ni siquiera tenga ojos para ver algo; pero no puede ser que cuando veo, o (lo que yo ya no distingo) cuando pienso ver, yo, que pienso, no sea algo. Así mismo, si juzgo que la cera existe porque yo la toco, se seguirá también la misma cosa, a saber, que yo soy; y si lo juzgo porque mi imaginación me persuade de ello, o por cualquier otra causa que sea, concluiré siempre lo mismo. Y lo que he señalado aquí de la cera se puede aplicar a todas las demás cosas que me son exteriores y que se encuentran fuera de mí.

Ahora bien, si la noción o el conocimiento de la cera parece ser mucho más nítido y más distinto después que ella ha sido descubierta no sólo por la vista y el tacto, sino además por muchas otras causas, con cuánta más evidencia, distinción y nitidez debo yo conocerme a mí mismo, puesto que todas las razones que sirven para conocer y concebir la naturaleza de la cera, o de cualquier otro cuerpo, prueban con mucha más facilidad y más evidencia la naturaleza de mi espíritu.[1] Y se encuentran además tantas otras cosas en el espíritu mismo que pueden contribuir a esclarecer su naturaleza, que aquellas que dependen del cuerpo apenas si merecen ser nombradas.

Pero, en fin, he aquí que he vuelto a donde quería; porque como ahora para mí ya es conocido que, hablando con propiedad, no concebimos los cuerpos sino por la facultad de conocer que hay en nosotros, y no por la imaginación, ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los veamos o los toquemos, sino únicamente porque los concebimos por el pensamiento, conozco con evidencia que no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi espíritu. Pero, dado que es casi imposible deshacerse tan pronto de una vieja opinión, será bueno que me detenga un poco en este lugar, para que, al ampliar mi

[1] El texto francés inserta aquí un signo de interrogación.

meditación, imprima más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento.

TERCERA MEDITACIÓN

Acerca de Dios; que existe

Ahora cerraré mis ojos, taparé mis oídos, apartaré todos mis sentidos, hasta borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales, o al menos, dado que esto apenas se puede hacer, las consideraré como vanas y como falsas; y así, conversando sólo conmigo mismo y considerando mi interior, me esforzaré por volverme poco a poco más conocido y más familiar a mí mismo. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, que afirma, que niega, que conoce pocas cosas, que ignora muchas, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente. Porque, tal como lo he señalado antes, aunque las cosas que siento y que imagino tal vez no sean nada fuera de mí y en ellas mismas, sin embargo estoy seguro de que esas maneras de pensar, a las que llamo sentimientos e imaginaciones, sólo en tanto que son modos de pensar residen y se encuentran ciertamente en mí. Y con esto poco que acabo de decir creo haber reportado todo lo que sé verdaderamente, o al menos todo lo que hasta aquí he notado que sabía.

Voy a considerar ahora con más exactitud si acaso se encuentran en mí otros conocimientos que no haya aún percibido. Estoy cierto de que soy una cosa que piensa; pero entonces ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? En este primer conocimiento no se encuentra más que una percepción clara y distinta de lo que conozco; la cual, en verdad, no sería suficiente para asegurarme de que es verdadera, si alguna vez pudiera suceder que una cosa que llegue a concebir tan clara y tan distintamente se hallara ser falsa. Y por lo tanto, me parece que desde ahora puedo establecer como regla general que todas las cosas que concibamos muy clara y muy distintamente son verdaderas.

Ahora bien, antes recibí y admití muchas cosas como muy ciertas y muy evidentes, que sin embargo reconocí luego como dudosas e inciertas. ¿Qué eran entonces tales cosas? Era la Tierra, el Cielo, los Astros y todas las demás cosas que percibía por medio de mis sentidos. Pero ¿qué era lo que concebía clara y distintamente en ellas? En

verdad, nada más sino que las ideas o los pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aun ahora no niego que estas ideas se encuentren en mí. Pero había además otra cosa que aseguraba y que, por lo habituado que estaba a creerla, pensaba percibirla muy claramente, aunque en verdad no la percibiese, a saber, que había allí cosas fuera de mí de donde procedían las ideas y a las que éstas se asemejaban por completo. Y era en esto en lo que me engañaba; o, si tal vez juzgaba de acuerdo con la verdad, no era ningún conocimiento que yo tuviera el que causaba la verdad de mi juicio.

Pero, cuando consideraba algo muy simple y muy fácil referente a la Aritmética y a la Geometría, por ejemplo, que dos y tres juntos producen el número cinco, y otras cosas semejantes ¿no las concebía al menos con suficiente claridad como para asegurar que eran verdaderas? Es cierto que si luego he juzgado que se podía dudar de estas cosas, no ha sido por otra razón, sino porque me venía al espíritu que tal vez algún Dios había podido darme tal naturaleza que siempre me engañase con respecto a las cosas que me parecen más evidentes. Pero cada vez que esta opinión concebida anteriormente acerca del soberano poder de un Dios se presenta a mi pensamiento, me veo obligado a confesar que le es fácil, si lo quiere, obrar de tal manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con una evidencia muy grande. Y, por el contrario, cada vez que me vuelvo hacia las cosas que pienso concebir muy claramente, me encuentro tan persuadido por ellas, que por mí mismo me veo llevado a exclamar: engáñeme quien pueda, ya que no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo; o que algún día sea verdad que nunca he sido, siendo ahora verdadero que soy; o bien, que dos y tres juntos sean más o menos que cinco, o cosas semejantes que veo con claridad que no pueden ser de otra manera que como las concibo.

Y en verdad, puesto que no tengo razón alguna para creer que haya un Dios que sea engañador, y, además, aún no he considerado aquellas que prueban que hay un Dios, la razón para dudar que depende sólo de esta opinión es bien ligera y, por así decirlo, Metafísica. Pero con el fin de poder descartarla por completo, debo examinar si hay un Dios, tan pronto como la ocasión se me llegue a presentar; y si encuentro que hay uno, debo también examinar si puede ser engañador: porque sin el conocimiento de estas dos verdades, no veo que pueda alguna vez estar cierto de algo. Y para que yo pueda tener ocasión de examinar esto sin interrumpir el orden para meditar que me he propuesto, que es el de pasar por grados de las nociones

que encuentre que son primeras en mi espíritu a aquellas que pudiere encontrar allí después, es necesario que divida aquí todos mis pensamientos en ciertos géneros, y que considere en cuales de esos géneros hay propiamente verdad o error.

Entre mis pensamientos, algunos son como las imágenes de las cosas, y sólo a estos les conviene con propiedad el nombre de ideas: como cuando me represento un hombre, o una Quimera, o el Cielo, o un Ángel, o a Dios mismo. Otros, además, tienen otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego; es cierto que concibo entonces algo como sujeto de la acción de mi espíritu, pero con esa acción le añado también alguna otra cosa a la idea que tengo de aquello; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros juicios.

Ahora, en lo que concierne a las ideas, si se las considera sólo en sí mismas y no se las refiere a ninguna otra cosa, hablando con propiedad, ellas no pueden ser falsas; porque ya sea que imagine una Cabra o una Quimera, no es menos verdadero que imagino la una que la otra.

No hay que temer tampoco que se pueda encontrar falsedad en las afecciones o voluntades; porque aunque yo pueda desear cosas malas, o hasta cosas que nunca han sido, sin embargo no por ello es menos verdadero que las deseo.

Así, no quedan más que los juicios únicamente, en los cuales debo cuidarme mucho para no engañarme. Ahora bien, el error principal y el más ordinario que se puede cometer con ellos consiste en que juzgo que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí; porque ciertamente, si yo considerara las ideas sólo como ciertos modos o maneras de mi pensamiento sin querer referirlas a alguna otra cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar.

Pero de esas ideas, me parece que unas nacieron conmigo, que otras son extrañas y vienen de fuera, y que las otras han sido hechas e inventadas por mí mismo. Porque, el que yo tenga la facultad de concebir lo que se llama en general una cosa, o una verdad, o un pensamiento, me parece que esto no lo tengo de parte alguna, sino de mi naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento el calor, hasta ahora he juzgado que estos sentimientos procedían de algunas cosas que existen fuera de mí; y, en fin, me parece que las Sirenas, los Hipogrifos y todas las demás Quimeras semejantes son ficciones e invenciones de mi espíritu. Pero puede ser también que llegue a persuadirme de que todas estas ideas son del género de aquellas que llamo extrañas o que vienen de fuera, o bien que todas han nacido

conmigo, o bien que todas ellas han sido hechas por mí; porque aún no he descubierto con claridad su verdadero origen. Y lo que tengo que hacer principalmente en este lugar es considerar, con respecto a aquellas que me parece que vienen de algunos objetos que están fuera de mí, cuáles son las razones que me obligan a creerlas semejantes a esos objetos.

La primera de tales razones es que me parece que esto me lo enseña la naturaleza; y la segunda, que experimento en mí mismo que esas ideas no dependen de mi voluntad; porque con frecuencia se me presentan a pesar mío, como ahora siento el calor, ya sea que lo quiera o no lo quiera, y por esta causa me persuado de que ese sentimiento o esa idea del calor es producida en mí por una cosa diferente de mí, a saber, por el calor del fuego cerca del cual me encuentro. Y no veo nada que me parezca más razonable que juzgar que esa cosa extraña envía e imprime en mí su semejanza, más bien que cualquier otra cosa.

Tengo ahora que ver si estas razones son bastante fuertes y convincentes. Cuando digo que me parece que esto me lo enseña la naturaleza, sólo entiendo con la palabra naturaleza una cierta inclinación que me lleva a creer eso, y no una luz natural que me haga conocer que eso sea verdad. Ahora bien, estas dos cosas difieren mucho entre sí; porque no podría poner en duda nada de lo que la luz natural me hace ver que es verdadero, como cuando ella hace poco me hacía ver que del hecho de que yo dudara no podía concluir que yo era. Y no tengo en mí ninguna otra facultad o poder para distinguir lo verdadero de lo falso, que me pueda enseñar que aquello que esta luz me muestra como verdadero no lo es, y en la cual me pueda confiar tanto como en ésta. Pero, por lo que toca a las inclinaciones que también me parece que me son naturales, he notado con frecuencia que, cuando se trataba de escoger entre las virtudes y los vicios, ellas no me han inclinado menos a lo malo que a lo bueno; por lo cual no tengo motivo para seguirlas tampoco en lo que respecta a lo verdadero y a lo falso.

En cuanto a la otra razón que consiste en que esas ideas deben provenir de otra parte porque no dependen de mi voluntad, tampoco la encuentro convincente. Porque así como esas inclinaciones, de las cuales acabo de hablar, se encuentran en mí a pesar de que no siempre concuerdan con mi voluntad, así podría ser que hubiera en mí alguna facultad o poder propio para producir esas ideas sin la ayuda de ninguna cosa exterior, aunque todavía esa facultad no fuera conocida; como, en efecto, siempre me ha parecido hasta ahora que, cuando duermo, ellas se forman así en mí sin la ayuda de los objetos que

representan. Y en fin, aun cuando yo siguiera estando de acuerdo en que son causadas por esos objetos, no es una consecuencia necesaria el que ellas deban serles semejantes. Por el contrario, con frecuencia he notado, en muchos ejemplos, que había una gran diferencia entre el objeto y su idea. Así como, por ejemplo, encuentro en mi espíritu dos ideas del Sol por completo diversas: una se origina en los sentidos, y debe ser colocada dentro del género de aquellas de las que he dicho antes que provienen de fuera, gracias a la cual me parece extremadamente pequeño; la otra está tomada de razones de la Astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o, en fin, ha sido formada por mí mismo, de cualquier manera ello haya podido ser, gracias a la cual me parece muchas veces mayor que toda la Tierra. Es cierto que esas dos ideas que concibo del Sol no pueden ser ambas semejantes al mismo Sol; y la razón me hace creer que aquella que proviene en forma inmediata de su apariencia es la más desemejante.

Todo esto me hace conocer bastante bien que hasta ahora no ha sido por un juicio cierto y premeditado, sino sólo por una impulsión ciega y temeraria, que he creído que había cosas fuera de mí y diferentes de mi ser, las que, por los órganos de mis sentidos, o por cualquier otro medio posible, me enviaban sus ideas o imágenes y me imprimían sus semejanzas.

Pero se presenta todavía otro camino para investigar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existan fuera de mí. A saber, si se toman esas ideas sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad, y todas parecen proceder de mí de la misma manera; pero, al considerarlas como imágenes, algunas de las cuales representan una cosa, y otras, otra cosa, es evidente que son muy diferentes unas de otras. Porque, en efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más y contienen en sí (por decirlo así) más realidad objetiva, es decir, participan por representación en más grados de ser o de perfección, que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Además, aquella por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso y Creador universal de todas las cosas que hay fuera de él; aquella, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva, que aquellas mediante las cuales me son representadas las sustancias finitas.

Ahora bien, es una cosa evidente por la luz natural que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total, como en su efecto: porque ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de

su causa? ¿Y cómo se la podría comunicar esa causa si no la tuviera en sí misma?

De donde se sigue, no solamente que la nada no podría producir cosa alguna, sino también que aquello que es más perfecto, es decir, que contiene en sí más realidad, no puede seguirse y depender de lo menos perfecto. Y esta verdad no sólo es clara y evidente en los efectos que tienen aquella realidad que los Filósofos llaman actual o formal, sino también en las ideas, donde se considera únicamente la realidad que ellos llaman objetiva: por ejemplo, la piedra que aún no ha sido, no sólo no puede ahora comenzar a ser si no es producida por una cosa que posea en sí de manera formal, o eminente, todo lo que entra en la composición de la piedra, es decir, que contenga en sí las mismas cosas, u otras más excelentes, que aquellas que hay en la piedra; y el calor no puede ser producido en un sujeto que estuviera antes privado de él, si no es por algo de un orden, de un grado o de un género al menos tan perfecto como el calor, y así las otras cosas. Pero además de ello, la idea de calor, o de piedra, no puede estar en mí, si no es puesta allí por alguna causa que contenga en sí por lo menos tanta realidad como la que concibo en el calor, o en la piedra. Porque, aunque esa causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no hay que imaginarse por ello que esta causa deba ser menos real; pero hay que saber que, al ser toda idea una obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de por sí ninguna otra realidad formal, sino aquella que ella recibe o toma en préstamo del pensamiento o del espíritu, del cual ella sólo es un modo, es decir, una manera de pensar. Ahora bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que otra, debe sin duda tener esto de alguna causa en la que se encuentre por lo menos tanta realidad formal, cuanta realidad objetiva contiene esa idea. Porque si suponemos que se encuentra algo en la idea que no se encuentra a su vez en su causa, es necesario entonces que lo tenga de la nada; pero, por imperfecta que sea esa manera de ser por la que una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento por su idea, sin embargo no se puede en verdad decir que esa manera o modo sea nada, ni, por consiguiente, que esa idea saque su origen de la nada. Tampoco debo dudar de que no sea necesario que la realidad esté formalmente en las causas de mis ideas, aunque la realidad que yo considere en esas ideas sea sólo objetiva, ni pensar que basta con que esa realidad se encuentre objetivamente en las causas de esas ideas; porque, así como esa manera de ser objetivamente pertenece a las ideas por su propia naturaleza, así también la manera

o el modo de ser formalmente pertenece a las causas de esas ideas (al menos a las primeras y principales) por la propia naturaleza de tales causas. Y aunque pueda suceder que una idea dé nacimiento a otra idea, esto sin embargo no puede seguir hasta el infinito, sino que hace falta que al fin se llegue a una primera idea, cuya causa sea como un patrón u original en el que se contenga formalmente o en efecto toda la perfección que en esas ideas se encuentra sólo de manera objetiva o por representación. De tal manera que la luz natural me hace conocer con evidencia que las ideas en mí son como pinturas o imágenes, que pueden en verdad fácilmente descaecer de la perfección de las cosas de las cuales han sido tomadas, pero que nunca pueden contener algo mayor o más perfecto.

Y en cuanto examino todas estas cosas más prolongada y cuidadosamente, con tanta más claridad y distinción conozco que son verdaderas. Pero, en fin, ¿qué voy a concluir de todo esto? A saber, que si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo conociera con claridad que no está en mí ni formal ni eminentemente, y que, por consiguiente, yo mismo no puedo ser su causa, de ello se seguiría necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay además alguna otra cosa que existe y que es la causa de esa idea; mientras que si no se hallara en mí tal idea, no voy a tener argumento alguno que pueda convencerme y otorgarme la certeza de la existencia de alguna otra cosa además de mí mismo; porque los he investigado todos con cuidado, y hasta ahora no he podido encontrar ningún otro.

Ahora bien, entre esas ideas, además de aquella que me representa a mí mismo, sobre la que no puede haber dificultad ninguna, hay otra que me representa a Dios, otras las cosas corporales e inanimadas, otras ángeles, animales, y otras, en fin, me representan hombres semejantes a mí. Pero, en lo que respecta a las ideas que me representan otros hombres, animales o ángeles, concibo con facilidad que pueden ser formadas por la mezcla o composición de otras ideas que tengo de las cosas corporales y de Dios, aunque fuera de mí no hubiera otros hombres en el mundo, ni ningún animal o ángel. Y en lo que respecta a las ideas de las cosas corporales, no reconozco en ellas nada tan grande o tan excelente, que no me parezca que pueda provenir de mí mismo; porque si las considero de cerca y las examino de la misma manera en que examiné ayer la idea de la cera, descubro que en ellas no se encuentra sino muy poco que yo pueda concebir con claridad y distinción: a saber, la magnitud, o bien, la extensión en longitud, latitud y profundidad; la figura que está formada por los límites y bordes

de esa extensión; la situación que los cuerpos configurados de diversa manera guardan entre sí; y el movimiento o cambio de esa situación; a lo cual se puede añadir la sustancia, la duración y el número. En cuanto a las demás cosas, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío, y las demás cualidades que caen bajo el tacto, éstas se encuentran en mi pensamiento con tanta oscuridad y confusión, que ignoro incluso si son verdaderas, o si son falsas y sólo aparentes, es decir, si las ideas que concibo de esas cualidades son en efecto ideas de algo real, o bien, si no me representan más que seres quiméricos que no pueden existir. Porque, aunque he señalado antes que sólo en los juicios se puede encontrar la falsedad verdadera y formal, sin embargo en las ideas se puede encontrar una cierta falsedad material, a saber, cuando ellas representan lo que no es nada como si fuera algo. Por ejemplo, las ideas que tengo del frío y del calor son tan poco claras y tan poco distintas, que por su medio no puedo discernir si el frío es sólo una privación del calor, o el calor una privación del frío, o bien, si uno y otro son cualidades reales, o si no lo son; y en tanto que, al ser las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no nos parezca representar algo, si decir que el frío no es otra cosa que una privación del calor resulta ser verdad, no será un despropósito llamar falsa a la idea que me lo representa como algo real y positivo, y así de otras ideas semejantes; a las que, por cierto, no es necesario que les atribuya otro autor que yo mismo. Porque si son falsas, es decir, si representan cosas que no son, la luz natural me hace conocer que proceden de la nada, es decir, que no están en mí sino porque a mi naturaleza le hace falta algo y no es por completo perfecta. Y si esas ideas son verdaderas, sin embargo, dado que me muestran tan poca realidad que yo mismo no puedo discernir la cosa representada del no ser, no veo razón alguna para que no puedan ser producidas por mí mismo, y para que yo no pueda ser su autor.

En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corporales, hay algunas que parece que he podido sacar de la idea que tengo de mí mismo, como aquella que tengo de la sustancia, de la duración, del número y de otras cosas semejantes. Porque, cuando pienso que la piedra es una sustancia, o bien una cosa que de por sí es capaz de existir, y luego que yo soy una sustancia, aunque conciba muy bien que soy una cosa que piensa y no extensa, y que la piedra por el contrario es una cosa extensa y que no piensa, y que por tanto entre estas dos concepciones se encuentra una notable diferencia, sin embargo ellas parecen coincidir en que representan sustancias. Lo mismo cuando

pienso que soy ahora, y que además de ello me recuerdo de haber sido antes, y concibo muchos pensamientos diversos cuyo número conozco, entonces adquiero en mí las ideas de duración y número, las que luego puedo transferir a todas las demás cosas que quiera.

En lo que concierne a otras cualidades, de las cuales están compuestas las ideas de las cosas corporales, a saber, la extensión, la figura, la situación y el movimiento de lugar, es verdad que no están formalmente en mí, ya que no soy sino una cosa que piensa; pero, puesto que son sólo ciertos modos de la sustancia, y como vestidos bajo los cuales la sustancia corporal nos aparece, y como yo mismo soy también una sustancia, parece que podrían estar contenidas en mí de manera eminente.

Por lo tanto, sólo queda la idea de Dios, en la que es necesario considerar si hay algo que no haya podido provenir de mí mismo. Con el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la que yo mismo, y todas las demás cosas que existen (si es verdad que hay algunas que existen), han sido creadas y producidas. Ahora bien, estas ventajas son tan grandes y tan eminentes, que cuanto más atentamente las considero, menos me persuado de que la idea que tengo de ellas pueda originarse sólo de mí. Y por consiguiente, de todo lo que he dicho antes es preciso concluir necesariamente que Dios existe; porque, aunque la idea de sustancia esté en mí por el mismo hecho de que soy una sustancia, sin embargo yo, que soy un ser finito, no tendría la idea de una sustancia infinita si no hubiera sido puesta en mí por alguna sustancia que fuera verdaderamente infinita.

Y no debo imaginarme que no concibo el infinito mediante una verdadera idea, sino sólo mediante la negación de lo que es finito, de la misma manera que comprendo el reposo y las tinieblas mediante la negación del movimiento y de la luz: porque, por el contrario, veo con evidencia que se encuentra más realidad en la sustancia infinita que en la sustancia finita, y que, por lo tanto, de alguna manera tengo primeramente en mí la noción de lo infinito que de lo finito, es decir, de Dios que de mí mismo. Porque ¿cómo sería posible que pudiese conocer que dudo y que deseo, es decir, que me falta algo y que no soy por completo perfecto, si no tuviese en mí ninguna idea de un ser más perfecto que el mío por cuya comparación conociera los defectos de mi naturaleza?

Y no se puede decir que tal vez esa idea de Dios sea materialmente falsa, y que por consiguiente la puedo tener de la nada, es decir, que puede estar en mí por lo que tengo de defectuoso, como he dicho antes

de las ideas de calor y frío, y de otras cosas semejantes: porque, por el contrario, al ser esta idea muy clara y muy distinta, y al contener en sí más realidad objetiva que ninguna otra, no hay ninguna que sea de por sí más verdadera, ni que pueda ser menos sospechosa de error y de falsedad.

La idea, digo, de este ser soberanamente perfecto e infinito, es enteramente verdadera; porque, aunque tal vez sea posible imaginar que un ser tal no existe, sin embargo no es posible imaginar que su idea no me representa nada real, como acabo de decir acerca de la idea de frío.

Esa misma idea es también muy clara y muy distinta, puesto que todo lo que de real y verdadero concibe mi espíritu con claridad y distinción, y contiene en sí alguna perfección, está contenido e incluido por completo dentro de esa idea.

Y esto no deja de ser verdadero aunque yo no comprenda el infinito, y ni siquiera porque se encuentre en Dios una infinidad de cosas que no puedo comprender, y tal vez tampoco alcanzar de alguna manera con el pensamiento: porque pertenece a la naturaleza del infinito el que mi naturaleza, que es finita y limitada, no pueda comprenderlo; y basta que yo conciba bien esto, y que juzgue que todas las cosas que concibo con claridad y en las que yo sé que hay alguna perfección, y tal vez también una infinidad de otras que ignoro, están en Dios formal o eminentemente, para que la idea que tengo de ello sea la más verdadera, la más clara y la más distinta de todas las que hay en mi espíritu. Pero puede ser que yo sea algo más de lo que me imagino, y que todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza de Dios estén de alguna manera en mí en potencia, aunque no se produzcan todavía y no se manifiesten por sus acciones. En efecto, experimento ya que mi conocimiento se aumenta y se perfecciona poco a poco, y no veo nada que pueda impedirle que se aumente cada vez más hasta el infinito; además, estando acrecentado y perfeccionado así, no veo nada que impida que yo pueda adquirir por su medio todas las demás perfecciones de la naturaleza Divina; y, en fin, parece que el poder que tengo para adquirir esas perfecciones, si está en mí, puede ser capaz de imprimir y de introducir allí las ideas de tales perfecciones. Sin embargo, mirando esto un poco más de cerca, reconozco que ello no puede ser; porque, en primer lugar, aunque fuese verdad que mi conocimiento adquiere todos los días nuevos grados de perfección, y que ha habido en mi naturaleza muchas cosas en potencia que aún no están allí actualmente, sin embargo todas estas ventajas no per-

tenecen, ni se aproximan de ninguna manera a la idea que tengo de la Divinidad, en la que nada se encuentra sólo en potencia, sino que todo está allí actualmente y en efecto. Y además, ¿no es acaso un argumento infalible y muy cierto de la imperfección de mi conocimiento, el que se acreciente poco a poco y se aumente por grados? Pero además, aunque mi conocimiento se aumente más y más, sin embargo no dejo de concebir que él no podría ser actualmente infinito, puesto que nunca llegará a un grado tan alto de perfección que ya no sea capaz de adquirir algún incremento mayor. En cambio a Dios lo concibo actualmente infinito en tan alto grado, que nada se puede añadir a la soberana perfección que posee. Y en fin, comprendo muy bien que el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe sólo en potencia, que, hablando con propiedad, no es nada, sino sólo por un ser formal o actual.

Y en verdad no veo nada en todo lo que acabo de decir, que no sea muy fácil de conocer mediante la luz natural por todos los que quieran pensar en ello con cuidado; pero, cuando relajo un poco mi atención, como mi espíritu se halla oscurecido y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles, no se acuerda con facilidad de la razón por la cual la idea de un ser más perfecto que el mío debe necesariamente que haber sido puesta en mí por un ser que sea en efecto más perfecto.

Por esto quiero ahora pasar adelante y considerar si yo mismo, que tengo esta idea de Dios, podría ser en el caso en que no hubiese Dios. Y pregunto ¿de quién tendría yo mi existencia? Tal vez de mí mismo, o de mis padres, o bien de algunas otras causas menos perfectas que Dios; porque no se puede imaginar nada más perfecto, ni siquiera igual a Él.

Ahora bien, si yo fuera independiente de todo lo demás, y fuese yo mismo el autor de mi ser, en verdad no dudaría de nada, no concebiría más deseos y, en fin, no me faltaría ninguna perfección; porque me hubiera dado a mí mismo todas aquellas de las que tengo en mí alguna idea, y sería así Dios.

Y no debo imaginarme que las cosas que me faltan son tal vez más difíciles de adquirir que las que ya poseo; porque, al contrario, es muy cierto que ha sido mucho más difícil el que yo, es decir, una cosa o una sustancia que piensa, haya salido de la nada, que lo que me costaría adquirir las luces y los conocimientos de muchas cosas que ignoro, y que no son más que accidentes de esta sustancia. Y así, sin dificultad, si yo me hubiera dado a mí mismo ese más que acabo de decir, es de-

cir, si yo fuera el autor de mi nacimiento y de mi existencia, no me habría privado al menos de las cosas de más fácil adquisición, a saber, de muchos conocimientos de los que carece mi naturaleza; no me habría privado tampoco de ninguna de las cosas que están contenidas en la idea que yo concibo de Dios, porque no hay allí ninguna que me parezca más difícil de adquirir; y si hubiera alguna, no hay duda de que me parecería así (suponiendo que de mí proviniesen todas las demás cosas que poseo), ya que experimentaría que mi poder terminaría allí, y que no sería capaz de llegar hasta allá.

Y aunque pueda suponer que tal vez he sido siempre como soy ahora, no por ello podría evitar la fuerza de este razonamiento, y no dejo de conocer que es necesario que Dios sea el autor de mi existencia. Porque todo el tiempo de mi vida puede ser dividido en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende de ninguna manera de las demás; y por ello, del hecho de que un poco antes yo haya sido, no se sigue que deba ser ahora, a no ser que en este momento alguna causa me produzca y me cree, por así decirlo, de nuevo, es decir, me conserve.

En efecto, es una cosa bien clara y bien evidente (para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo), que una sustancia, para ser conservada en todos los momentos de su duración, tiene necesidad del mismo poder y de la misma acción que sería necesaria para producirla y crearla de nuevo por completo si aún no existiera. De manera que la luz natural nos hace ver con claridad que la conservación y la creación no difieren más que respecto a nuestra manera de pensar, y no efectivamente. Entonces, aquí sólo hace falta que me interrogue a mí mismo para saber si poseo algún poder y alguna virtud que sea capaz de obrar de tal manera que yo, que soy ahora, sea también en el futuro; porque, dado que no soy más que una cosa que piensa (o al menos, puesto que todavía hasta ahora no se trata precisamente sino de esta parte de mí mismo), si un poder tal residiese en mí, ciertamente debería por lo menos pensarlo y tener conocimiento de él; pero no percibo en mí ninguno, y por ello conozco con evidencia que dependo de algún ser diferente de mí.

¿Podría ser también que ese ser del cual dependo no fuera el que yo llamo Dios, y que yo hubiera sido producido, ya sea por mis padres, ya por algunas otras causas menos perfectas que él? No, eso no puede ser así. Porque, como lo he dicho ya antes, es una cosa muy evidente que debe haber al menos tanta realidad en la causa como en su efecto. Y por lo tanto, puesto que soy una cosa que piensa y que tengo en

mí alguna idea de Dios, cualquiera que sea, en fin, la causa que se le atribuya a mi naturaleza, hay que confesar necesariamente que debe ser de igual manera una cosa que piense, y que debe poseer en sí la idea de todas las perfecciones que le atribuyo a la naturaleza Divina. Después se puede investigar de nuevo si esta causa obtiene su origen y su existencia de sí misma o de alguna otra cosa. Porque si la obtiene de sí misma, se sigue, por las razones que presenté antes, que debe ser Dios; porque al tener la virtud de ser y de existir por sí, debe también tener sin duda el poder para poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas concibe, es decir, todas aquellas que yo concibo que hay en Dios. Y si ella obtiene su existencia de alguna otra causa distinta de ella, se preguntará una vez más, por la misma razón, si esa segunda causa es por sí o por otra, hasta que se llegue al fin de grado en grado a una última causa que se encontrará que es Dios. Y es muy evidente que en ello no puede haber progreso al infinito, dado que aquí no se trata tanto de la causa que me ha producido antes, cuanto de aquella que me conserva actualmente.

Tampoco es posible imaginar que tal vez muchas causas en conjunto hayan concurrido en parte a mi producción, y que de una he recibido la idea de una de las perfecciones que le atribuyo a Dios, y de otra la idea de alguna otra, de tal manera que todas esas perfecciones se hallen en verdad en algún lugar del universo, pero no se encuentren todas juntas y reunidas en una sola que sea Dios. Porque, por el contrario, la unidad, la simplicidad o la inseparabilidad de todas las cosas que hay en Dios es una de las principales perfecciones que concibo que hay en él; y es cierto que la idea de esa unidad y reunión de todas las perfecciones de Dios no ha podido ser puesta en mí por ninguna causa de la cual no haya recibido también las ideas de todas las otras perfecciones. Porque esa causa no podría habérmelas hecho comprender unidas e inseparables en un conjunto, sin haber hecho de tal suerte que al mismo tiempo yo supiera lo que ellas son y que las conociera todas de alguna manera.

En lo que respecta a mis padres, de los cuales parece que tomo mi nacimiento, aunque todo aquello que yo haya podido creer a este propósito fuese verdadero, esto sin embargo no hace que ellos sean quienes me conservan, ni que me hayan hecho o producido en tanto que soy una cosa que piensa, puesto que sólo han puesto ciertas disposiciones en esta materia, en la que juzgo que yo, es decir, mi espíritu, al cual únicamente tomo ahora por mí mismo, se encuentra encerrado; y por lo tanto no puede haber aquí ninguna dificultad con

referencia a ellos, sino que resulta necesario concluir que, del solo hecho de que yo exista y que la idea de un ser soberanamente perfecto (es decir, de Dios) esté en mí, la existencia de Dios es demostrada con mucha evidencia.

Sólo me queda por examinar de qué manera he adquirido esa idea. Porque no la he recibido por los sentidos, y jamás se me ha ofrecido en contra de lo que esperaba, como lo hacen las ideas de las cosas sensibles cuando tales cosas se presentan, o pretenden presentarse, a los órganos exteriores de mis sentidos. Tampoco es una pura producción o ficción de mi espíritu; porque no está en mi poder el disminuirle o añadirle nada. Y, por consiguiente, no queda más qué decir sino que, al igual que la idea de mí mismo, ella nació y fue producida conmigo desde que fui creado.

Es cierto que no debe parecer extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esta idea para que fuera como la marca del obrero impresa sobre su obra; y tampoco es necesario que esta marca sea algo diferente de esa misma obra. Pero por el solo hecho de que Dios me haya creado, es muy creíble que de alguna manera me haya producido a su imagen y semejanza, y que yo conciba esa semejanza (en la que se encuentra contenida la idea de Dios) con la misma facultad por la cual me concibo a mí mismo; es decir, que cuando reflexiono sobre mí, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor y mayor de lo que soy, sino que conozco también, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee en sí todas esas grandes cosas a las que aspiro y cuyas ideas encuentro en mí, no de manera indefinida y sólo en potencia, sino que goza de ellas en efecto, actual e infinitamente, y que es así Dios. Y toda la fuerza del argumento que he utilizado aquí para probar la existencia de Dios, consiste en que reconozco que no sería posible que mi naturaleza fuese tal como es, es decir, que tuviese en mí la idea de un Dios, si Dios no existiese verdaderamente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee esas elevadas perfecciones de las cuales nuestro espíritu puede muy bien tener alguna idea, sin comprenderlas sin embargo a todas, y que no está sujeto a ningún defecto, ni tiene nada de aquello que señala alguna imperfección.

De donde resulta bastante evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto.

Pero, antes de que entre a examinar esto con más cuidado y que pase a la consideración de otras verdades que se pueden recoger de

allí, me parece muy a propósito detenerme algún tiempo en la contemplación de ese Dios por completo perfecto, sopesar a gusto sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de tan inmensa luz, al menos tanto como me lo permita la fuerza de mi espíritu, que se queda en cierto modo encandilado.

Porque, como la fe nos enseña que la soberana felicidad de la otra vida no consiste sino en esa contemplación de la Majestad divina, así desde ahora experimentamos que semejante meditación, aunque incomparablemente menos perfecta, nos hace gozar del mayor contentamiento que seamos capaces de sentir en esta vida.

CUARTA MEDITACIÓN

Acerca de lo verdadero y de lo falso

De tal manera me he acostumbrado en estos días pasados a desprender mi espíritu de los sentidos, y he notado con tanta exactitud que hay muy pocas cosas que se conozcan con certeza en lo tocante a las cosas corporales, así como que hay muchas más que nos son conocidas en lo tocante al espíritu humano, y más todavía acerca de Dios mismo, que ahora apartaré sin dificultad alguna mis pensamientos de la consideración de las cosas sensibles o imaginables, para dirigirlo hacia aquellas que, estando desprovistas de toda materia, son puramente inteligibles.

Y en verdad, la idea que tengo del espíritu humano en cuanto que es una cosa que piensa, y no extensa en longitud, latitud y profundidad, y que no participa en nada de lo que pertenece al cuerpo, es incomparablemente más distinta que la idea de cualquier cosa corporal. Y cuando considero que dudo, es decir, que soy una cosa incompleta y dependiente, la idea de un ser completo e independiente, es decir, de Dios, se presenta a mi espíritu con igual distinción y claridad; y por el solo hecho de que esta idea se encuentre en mí, o bien, de que yo que poseo esta idea sea o exista, concluyo con tanta evidencia la existencia de Dios, así como que mi existencia depende por entero de Él en todos los momentos de mi vida, que no pienso que el espíritu humano pueda conocer nada con más evidencia y certeza. Y me parece que descubro ya un camino que nos conducirá de esta contemplación del verdadero Dios (en el cual están encerrados todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría), al conocimiento de las demás cosas del universo.

Porque, en primer lugar, reconozco que es imposible que Él alguna vez me engañe, porque en todo fraude y engaño se encuentra alguna clase de imperfección. Y aunque parezca que poder engañar sea una muestra de sutileza o de poder, sin embargo querer engañar testifica sin duda debilidad o malicia. Y por consiguiente esto no puede encontrarse en Dios.

Luego experimento en mí mismo un cierto poder de juzgar que sin duda he recibido de Dios, lo mismo que todas las demás cosas que poseo; y como él no querría engañarme, es cierto que no me lo ha dado de tal manera que yo pueda equivocarme alguna vez mientras lo utilice como es debido. Y no quedaría ninguna duda sobre esta verdad, si no se pudiera extraer de ella, según creo, esta consecuencia: que entonces yo nunca me he engañado; porque si tengo de Dios todo lo que poseo, y si él no me ha otorgado poder para errar, parece que nunca debo equivocarme. Y en verdad, cuando no pienso sino en Dios, no descubro en mí ninguna causa de error o de falsedad; pero luego, volviendo sobre mí, la experiencia me hace conocer que estoy sin embargo sujeto a una infinidad de errores, y cuando busco de más cerca su causa, noto que no sólo se me presenta a mi pensamiento una idea real y positiva de Dios, o bien, de un ser soberanamente perfecto, sino también, por decirlo así, una idea negativa de la nada, es decir, de lo que está alejado infinitamente de toda clase de perfección; y que yo soy como un término medio entre Dios y la nada, es decir, que estoy colocado de tal manera entre el ser soberano y el no ser, que en verdad nada se encuentra en mí que me pueda conducir al error en tanto que me ha producido un ser soberano; pero que si me considero como participante en alguna forma de la nada o del no ser, es decir, en cuanto que yo mismo no soy el ser soberano; entonces me encuentro expuesto a una infinidad de deficiencias, de manera que no debo extrañarme si me engaño.

Conozco así que el error en cuanto tal no es algo real que dependa de Dios, sino que sólo es un defecto; y que, por consiguiente, para equivocarme no tengo necesidad de ningún poder que me haya sido dado por Dios para este efecto en particular, sino que sucede que me engaño porque el poder que Dios me ha dado para discernir lo verdadero de lo falso no es en mí infinito.

Sin embargo, esto no me satisface todavía por completo; porque el error no es una pura negación, es decir, no es el simple defecto o ausencia de alguna perfección que no me es debida, sino más bien una privación de algún conocimiento que parece que yo debería poseer.

Y considerando la naturaleza de Dios, no me parece posible que me haya dado alguna facultad que sea imperfecta en su género, es decir, que carezca de alguna perfección que le sea debida; porque si es verdad que entre más experto es el artesano, más perfectas y cumplidas son las obras que salen de sus manos ¿qué ser nos imaginaríamos que haya sido producido por ese soberano Creador de todas las cosas, que no fuera perfecto y acabado por completo en todas sus partes? Y en verdad, no hay ninguna duda sobre que Dios no haya podido crearme de tal manera que no me pudiese engañar nunca, y también es cierto que Él quiere siempre lo que es mejor: ¿me resulta entonces más ventajoso equivocarme que no equivocarme?

Considerando esto con más atención, me viene ante todo al pensamiento que no debo admirarme si mi inteligencia no es capaz de comprender por qué Dios hace lo que hace, y que no tengo así razón alguna para dudar de su existencia por el hecho de que tal vez veo por experiencia muchas otras cosas sin poder comprender por qué razón ni cómo las ha producido Dios. Porque, sabiendo ya que mi naturaleza es extremadamente débil y limitada, y que, por el contrario, la de Dios es inmensa, incomprensible e infinita, no me costará reconocer que hay una infinidad de cosas en su poder cuyas causas sobrepasan el alcance de mi espíritu. Y esta sola razón es suficiente para persuadirme de que todo ese género de causas que se acostumbra extraer del fin, no es de ninguna utilidad en las cosas Físicas o naturales; porque no me parece que yo pueda, sin temeridad, investigar y tratar de descubrir los fines impenetrables de Dios.

Además, me viene también a la mente que no se debe considerar una sola criatura por separado cuando se investiga si las obras de Dios son perfectas, sino en general a todas las criaturas en conjunto. Porque la misma cosa que podría tal vez con cierta razón parecer muy imperfecta si se hallara sola, se la descubre muy perfecta en su naturaleza si es mirada como parte de todo este universo. Y aunque, desde que tomé la decisión de dudar de todo, no he conocido con certeza sino mi existencia y la de Dios, sin embargo así también, desde que reconocí el infinito poder de Dios, yo no podría negar que haya producido muchas otras cosas, o, por lo menos, que no pueda producirlas, de manera que yo exista y me halle colocado en el mundo como haciendo parte de la universalidad de todos los seres.

Después de lo cual, al observarme más de cerca y mirar cuáles son mis errores (los que por sí solos testifican que en mí hay imperfección), encuentro que dependen del concurso de dos causas, a saber,

del poder de conocimiento que hay en mí, y del poder de elección, o sea, de mi libre albedrío: es decir, de mi entendimiento junto con mi voluntad. Porque por el entendimiento solo yo no afirmo ni niego nada, sino que sólo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar. Ahora bien, al considerarlo así de manera precisa, se puede decir que en él nunca hay error alguno, con tal de que se tome el término error en su significado propio. Y aunque tal vez haya en el mundo una infinidad de cosas de las cuales no tengo ninguna idea en mi entendimiento, no se puede decir por ello que el entendimiento esté privado de esas ideas como de algo que le sea debido a su naturaleza, sino sólo que no las tiene; porque, en efecto, no hay razón alguna que pueda probar que Dios haya debido darme una facultad de conocer mayor y más amplia que la que me ha dado; y, por más diestro y sabio obrero que me lo represente, no debo por ello pensar que Él ha debido colocar en cada una de sus obras todas las perfecciones que puede colocar en algunas. Tampoco puedo quejarme de que Dios no me haya dado un libre albedrío o una voluntad bastante amplia y perfecta, porque la experimento en efecto tan indeterminada y extensa, que no se halla encerrada dentro de ningún lindero. Y lo que me parece muy significativo a este propósito es que, de todas las demás cosas que hay en mí, ninguna de ellas es tan perfecta y tan extensa que no reconozca que podría muy bien ser todavía mayor y más perfecta. Porque, por ejemplo, si considero la facultad de concebir que hay en mí, encuentro que es de muy poca extensión y en extremo limitada, y a la vez me represento la idea de otra facultad mucho más amplia y hasta infinita; y por el solo hecho de poderme representar su idea, conozco sin dificultad que esa facultad pertenece a la naturaleza de Dios. De la misma manera, si examino la memoria o la imaginación, o algún otro poder, no encuentro ninguno que no sea en mí muy pequeño y limitado, y que en Dios no sea inmenso e infinito. Sólo hay la voluntad, que experimento que es en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra más amplia y más extensa: de manera que es ella principalmente la que me hace conocer que llevo la imagen y la semejanza de Dios. Porque, aunque ella sea incomparablemente mayor en Dios que en mí, ya sea en razón del conocimiento y del poder, que al encontrarse juntos la vuelven más firme y más eficaz, ya sea en razón del objeto, en cuanto ella se orienta y se extiende a infinitamente más cosas; sin embargo, no me parece que sea mayor, si la considero formalmente y de manera precisa en sí misma. Porque ella sólo consiste en que podamos hacer algo o no hacerlo (es decir,

afirmar o negar, buscar o huir), o, más bien, sólo en que para afirmar o negar, buscar o huir las cosas que el entendimiento nos propone, actuamos de tal manera que no sentimos que ninguna fuerza exterior nos constriña a ello. Porque, para que yo sea libre, no es necesario que sea indiferente para escoger uno u otro de dos contrarios; sino que, más bien, en cuanto más me incline hacia uno de ellos, ya sea porque conozca con evidencia que el bien y lo verdadero se encuentran en él, ya sea porque Dios disponga así lo interior de mi pensamiento, tanto más libremente lo escojo y lo abrazo. Y es cierto que la gracia divina y el conocimiento natural, muy lejos de disminuir mi libertad, más bien la aumentan y la fortifican. De manera que esa indiferencia que siento cuando no soy llevado hacia un lado más que hacia otro por el peso de alguna razón, es el grado más bajo de libertad, y hace más bien aparecer un defecto en el conocimiento que una perfección en la voluntad; porque si yo conociera siempre con claridad lo que es verdadero y lo que es bueno, nunca me fatigaría deliberando qué juicio y qué escogencia debería hacer; y sería así por completo libre, sin ser nunca indiferente.

Por todo esto reconozco que, ni el poder de voluntad que he recibido de Dios es por sí mismo la causa de mis errores, porque es muy amplio y muy perfecto en su especie; ni tampoco el poder de entendimiento o de concepción: porque, al no concebir nada sino mediante este poder que Dios me ha dado para concebir, no hay duda que todo lo que concibo lo concibo como conviene, y no es posible que me engañe en ello. Pero entonces, ¿de dónde nacen mis errores? A saber, únicamente de que, al ser la voluntad mucho más amplia y más extensa que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo; con respecto a las cuales, como ella es indiferente, se extravía muy fácilmente y escoge el mal por el bien, o lo falso por lo verdadero. Lo que hace que yo me engañe y peque.

Por ejemplo, al examinar en estos días pasados si existía algo en el mundo, y al conocer que por el solo hecho de que yo examinara esa cuestión se seguía con mucha evidencia que yo mismo existía, no podía impedirme juzgar que una cosa que concebía tan claramente era verdadera, no porque me encontrase forzado a ello por una causa exterior, sino únicamente porque de una gran claridad que había en mi entendimiento se siguió una gran inclinación en mi voluntad; y me vi llevado a creer con tanta más libertad, cuanto con menos indiferencia me encontraba. Por el contrario, en este momento no sólo conozco

que existo en tanto que soy una cosa que piensa, sino que se presenta también a mi espíritu una cierta idea de la naturaleza corporal: lo cual hace que yo dude si esa naturaleza que piensa, que está en mí, o más bien, por la cual soy lo que soy, es diferente de esta naturaleza corporal, o bien, si ambas no son más que una sola cosa. Y supongo aquí que aún no conozco ninguna razón que me persuada de lo uno más bien que de lo otro: de donde se sigue que soy por completo indiferente para negarlo o para afirmarlo, o bien, hasta para abstenerme de juzgar sobre ello.

Y esta indiferencia no se extiende únicamente a las cosas de las cuales el entendimiento no tiene conocimiento alguno, sino también en general a todas aquellas que él no descubre con una perfecta claridad en el momento en que la voluntad delibera sobre ello; porque, por más probables que sean las conjeturas que me vuelven propenso a juzgar algo, el solo conocimiento que tengo de que no son más que conjeturas y no razones ciertas e indudables, es suficiente para darme la ocasión de juzgar lo contrario. Esto lo he experimentado suficientemente en estos días pasados, cuando puse como falso todo lo que había tenido antes por muy verdadero, por el solo hecho de haber notado que se podía dudar de ello en alguna forma.

Ahora bien, si me abstengo de dar mi juicio sobre alguna cosa cuando no la conozco con suficiente claridad y distinción, es evidente que uso mi juicio muy bien y que no me engaño; pero si me determino a negarla o a afirmarla, entonces ya no me sirvo como debo de mi libre albedrío; y si afirmo lo que no es verdadero, es evidente que me engaño, e incluso, aunque juzgue según la verdad, ello no sucede sino por azar, y no dejo de engañarme y de usar mal mi libre albedrío; porque la luz natural nos enseña que el conocimiento del entendimiento debe siempre preceder a la determinación de la voluntad. Y en este mal uso del libre albedrío es donde se encuentra la privación que constituye la forma del error. La privación, digo, se encuentra en la operación en tanto que procede de mí: pero no se encuentra en el poder que he recibido de Dios, ni tampoco en la operación en cuanto depende de él. Porque en verdad no tengo motivo para quejarme de que Dios no me haya dado una inteligencia más capaz, o una luz natural mayor de la que tengo de Él, puesto que, en efecto, es propio del entendimiento finito no comprender una infinidad de cosas, y es propio de un entendimiento creado ser finito: pero tengo todos los motivos para darle gracias de que, no debiéndome nunca nada, sin embargo me haya dado todas las pocas

perfecciones que hay en mí; muy lejos de concebir sentimientos tan injustos, como imaginar que Él me ha despojado o me ha retenido injustamente las demás perfecciones que no me ha dado. Tampoco tengo motivos para quejarme de que me haya dado una voluntad más extensa que el entendimiento, ya que, como la voluntad no consiste más que en una sola cosa y al ser su sujeto como indivisible,[2] parece que su naturaleza es tal que no se le podría quitar nada sin destruirla; y en verdad que, entre mayor se la encuentre, tanto más tengo que agradecer a la bondad de Dios que me la ha dado. Y en fin, tampoco debo quejarme de que Dios concurra conmigo para formar los actos de esta voluntad, es decir, los juicios en los que me engaño, porque esos actos son por completo verdaderos y absolutamente buenos en tanto que dependen de Dios; y en cierta forma hay más perfección en mi naturaleza por el hecho de que pueda formarlos, que si no lo pudiera. En cuanto a la privación, en la que únicamente consiste la razón formal del error y del pecado, no tiene necesidad alguna del concurso de Dios, puesto que no es una cosa o un ser, y si se la refiere a Dios como a su causa, no debe ser llamada privación, sino sólo negación, según el significado que se le da en la Escuela a estas palabras.

Porque, en efecto, no hay una imperfección en Dios por el hecho de que me haya dado la libertad de dar mi juicio o de no darlo acerca de ciertas cosas de las que no ha puesto en mi entendimiento un conocimiento claro y distinto; pero es sin duda una imperfección en mí el hecho de que yo no la use bien, y que haga mi juicio en forma temeraria sobre cosas que no concibo sino con oscuridad y confusión.

Veo, sin embargo, que a Dios le hubiera sido fácil hacer de tal manera que no me equivocase nunca, aunque siguiera siendo libre y con un conocimiento limitado, a saber, dándole a mi entendimiento una clara y distinta inteligencia de todas las cosas sobre las cuales yo debería deliberar, o bien, con sólo haber grabado tan profundamente en mi memoria la resolución de no juzgar nunca sobre algo sin concebirlo con claridad y distinción, que nunca pudiese olvidarla. Y noto que, en cuanto me considero por completo solo, como si no hubiese en el mundo nada más que yo, hubiera sido mucho más per-

---

[2] Texto latino: *cum enim voluntas in una tantum re, et tamquam in indivisibili consistat...* («porque como la voluntad consiste en una sola cosa y como en algo indivisible»).

fecto de lo que soy si Dios me hubiera creado de tal manera que no me equivocara nunca. Pero por ello no puedo negar que de alguna manera haya más perfección en todo el universo por el hecho de que algunas de sus partes no estén exentas de defectos, que si todas fueran iguales. Y no tengo derecho alguno para quejarme si Dios, habiéndome puesto en el mundo, no ha querido colocarme en el nivel de las cosas más nobles y más perfectas; y tengo hasta motivo de contentamiento por el hecho de que, si no me ha dado la virtud de no equivocarme por el primer medio que he explicado más arriba, que depende de un conocimiento claro y evidente de todas las cosas sobre las que puedo deliberar, al menos ha dejado en mi poder el otro medio, que consiste en sostener con firmeza la resolución de nunca dar mi juicio sobre las cosas cuya verdad no me es conocida con claridad. Porque, aunque noto en mi naturaleza la debilidad de no poder fijar en forma continua mi espíritu sobre un mismo pensamiento, puedo, sin embargo, gracias a una meditación atenta y repetida con frecuencia, imprimírmelo de manera tan fuerte en mi memoria, que nunca falle en acordarme de él cada vez que lo necesite, y en adquirir de esa manera el hábito de no equivocarme. Y dado que en esto consiste la mayor y principal perfección del hombre, estimo no haber ganado poco con esta Meditación al haber descubierto la causa de las falsedades y los errores.

Y en verdad no puede haber otra que la que he explicado; porque siempre que retengo de tal manera mi voluntad dentro de los límites de mi conocimiento, que no haga ningún juicio sino sobre las cosas que le son presentadas con claridad y distinción por el entendimiento, no puede suceder que me engañe; porque toda concepción clara y distinta es sin duda algo real y positivo, y por lo tanto no puede tomar su origen de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por su autor, Dios, digo, que siendo soberanamente perfecto, no puede ser causa de error alguno; y, por consiguiente, hay que concluir que tal concepción o tal juicio es verdadero.

Por lo demás, hoy no he aprendido únicamente lo que debo evitar para no volver a equivocarme, sino también lo que debo hacer para llegar al conocimiento de la verdad. Porque llegaré allí con certeza, si concentro suficientemente mi atención sobre todas las cosas que llegue a concebir perfectamente, y si las separo de las demás que sólo comprendo confusa y oscuramente. A lo cual atenderé con gran cuidado de ahora en adelante.

QUINTA MEDITACIÓN

Acerca de la esencia de las cosas materiales; y otra vez acerca de Dios, que existe

Me quedan muchas otras cosas por examinar referentes a los Atributos de Dios, y referentes a mi propia naturaleza, es decir, a la de mi espíritu: pero tal vez en otra ocasión retome de nuevo su investigación. Ahora (después de haber tomado nota sobre lo que hay que hacer o evitar para llegar al conocimiento de la verdad), lo principal que tengo por hacer es salir y desembarazarme de todas las dudas en las que he caído en estos días pasados, y ver si no se puede conocer nada cierto con respecto a las cosas materiales.

Pero antes de que examine si hay cosas tales que existan fuera de mí, debo considerar sus ideas en tanto que están en mi pensamiento, y ver cuáles son las distintas y cuáles las confusas.

En primer lugar, imagino con distinción esa cantidad que los Filósofos llaman vulgarmente la cantidad continua, o bien, la extensión en longitud, latitud y profundidad que se halla en esa cantidad, o más bien, en la cosa a la cual es atribuida. Además, puedo enumerar en ella muchas partes diversas y atribuirle a cada una toda clase de magnitudes, de figuras, de situaciones y de movimientos; y, en fin, puedo asignar a cada uno de esos movimientos toda clase de duraciones.

Y no sólo conozco estas cosas con distinción cuando las considero en general; sino que también, por poco que aplique mi atención a ello, concibo una infinidad de particularidades con respecto a los números, las figuras, los movimientos y otras cosas semejantes, cuya verdad se muestra con tanta evidencia y concuerdan tan bien con mi naturaleza, que cuando comienzo a descubrirlas me parece que no aprendo nada nuevo, sino que más bien me acuerdo de lo que sabía ya antes, es decir, que percibo cosas que estaban ya en mí espíritu, aunque todavía no hubiera dirigido mi pensamiento hacia ellas.

Y lo que encuentro aquí más digno de ser considerado, es que descubro en mí una infinidad de ideas acerca de ciertas cosas que no pueden ser estimadas como pura nada, aunque tal vez no tengan ninguna existencia fuera de mi pensamiento, y que no son imaginadas por mí, aunque esté en mi libertad pensarlas o no pensarlas; pero tienen sus naturalezas verdaderas e inmutables. Como, por ejemplo, cuando

imagino un triángulo, aunque tal vez no haya en ningún lugar del mundo fuera de mi pensamiento una figura tal, y nunca la haya habido, sin embargo no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no la he inventado yo, ni depende de ninguna manera de mi espíritu; como se muestra por el hecho de que se puedan demostrar diversas propiedades de ese triángulo, a saber, que los tres ángulos son iguales a dos rectos, que el ángulo mayor está sostenido por el lado mayor, y otras semejantes, las cuales ahora, lo quiera yo o no, reconozco con mucha claridad y mucha evidencia que están en él, aunque yo no haya pensado de ninguna manera en ello antes, cuando imaginé por vez primera un triángulo; y por lo tanto no se puede decir que yo las haya imaginado o inventado.

Y no viene al caso objetarme aquí que tal vez esta idea de triángulo haya venido a mi espíritu por intermedio de mis sentidos, porque alguna vez he visto cuerpos de figura triangular; porque puedo formar en mi espíritu una infinidad de otras figuras de las cuales no puede tenerse la menor sospecha de que alguna vez hayan caído bajo mis sentidos, y sin embargo no dejo de ser capaz de demostrar diversas propiedades respecto a su naturaleza, tan bien como respecto a la del triángulo: las cuales, es cierto, deben ser todas verdaderas, puesto que las concibo claramente. Y por lo tanto son algo y no una pura nada; porque es evidente que todo lo que es verdadero es algo, y he demostrado ya con amplitud más arriba que todas las cosas que conozco con claridad y distinción son verdaderas. Y aunque no lo hubiese demostrado, sin embargo la naturaleza de mi espíritu es tal, que yo no podría impedirme estimarlas como verdaderas mientras las concibo clara y distintamente. Y me acuerdo de que también, cuando todavía estaba atado con fuerza a los objetos de los sentidos, había contado entre las más constantes verdades, aquellas que concebía con claridad y distinción respecto de las figuras, los números y las demás cosas que pertenecen a la Aritmética y a la Geometría.

Pero si del solo hecho de que puedo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo lo que reconozco clara y distintamente que pertenece a esa cosa le pertenece en efecto ¿no puedo acaso sacar de ahí un argumento y una prueba demostrativa de la existencia de Dios? Es cierto que no encuentro menos en mí su idea, es decir, la idea de un ser soberanamente perfecto, que la de cualquier figura o de cualquier número. Y no conozco con menos claridad y distinción que una existencia actual y eterna le pertenece a su naturaleza, de lo que

conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o de algún número pertenece en verdad a la naturaleza de esa figura o de ese número. Y por lo tanto, aunque se hallara que todo lo que he concluido en las anteriores Meditaciones no es verdadero, la existencia de Dios debe pasar en mi espíritu por lo menos como tan cierta, como he estimado hasta ahora todas las verdades de las Matemáticas que sólo se refieren a números y figuras: aunque en verdad esto no se muestre a primera vista por completo evidente, sino que parezca tener una apariencia de sofisma. Porque, habiéndome acostumbrado en todas las demás cosas a distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado con facilidad de que la existencia puede ser separada de la esencia de Dios, y que se puede así concebir a Dios como no siendo actualmente. Pero sin embargo, cuando pienso en ello con más atención, encuentro con evidencia que la existencia no puede separarse de la esencia de Dios, tanto como no puede separarse de la esencia del triángulo rectángulo la magnitud de sus tres ángulos que igualan a dos rectos, o bien, de la idea de una montaña la idea de un valle; de tal manera que no hay menos repugnancia en concebir un Dios (es decir, un ser soberanamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte alguna perfección), que en concebir una montaña que no tenga valle.

Ahora bien, aunque yo no pueda en efecto concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, sin embargo, así como del solo hecho de que yo conciba una montaña con valle no se sigue que haya una montaña en el mundo, así, aunque yo conciba a Dios con existencia, parece que tampoco se sigue por ello que haya uno que exista: porque mi pensamiento no le impone ninguna necesidad a las cosas; y así como sólo depende de mí el que imagine un caballo alado, aunque no haya ninguno que tenga alas, así podría yo tal vez atribuir la existencia a Dios, aunque no hubiera ningún Dios que existiera. Por el contrario, lo que hay aquí es un sofisma oculto bajo la apariencia de esta objeción: porque, del hecho de que yo no pueda concebir una montaña sin valle, no se sigue que haya en el mundo alguna montaña, o algún valle, sino únicamente que la montaña y el valle, ya sea que se den o que no se den, no pueden de ninguna manera separarse una del otro; mientras que, por el solo hecho de que yo no pueda concebir a Dios sin existencia, se sigue que la existencia es inseparable de Él, y que por lo tanto existe en verdad: no es que mi pensamiento pueda hacer que ello sea de esa manera, y que le imponga a las cosas alguna necesidad; sino, por el contrario, porque la necesidad de la cosa misma, a saber, la existencia de Dios,

determina mi pensamiento a concebirlo de esa manera. Porque no está en mi libertad concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser soberanamente perfecto sin una soberana perfección), así como soy libre para imaginar un caballo sin alas o con alas.

Y no debe decirse aquí que en verdad es necesario que confiese que Dios existe, una vez que he supuesto que posee toda clase de perfecciones, puesto que la existencia es una de ellas, pero que en efecto mi primera suposición no era necesaria; así como no es necesario pensar que todas las figuras de cuatro lados pueden inscribirse en el círculo, pero que, si se supone que tengo este pensamiento, me veo obligado a confesar que el rombo se puede inscribir en el círculo puesto que es una figura de cuatro lados; y así me vería obligado a confesar una cosa falsa. No se debe, digo yo, alegar esto: porque, aunque no sea necesario que alguna vez yo caiga en el pensamiento de Dios, sin embargo, siempre que me sucede pensar en un ser primero y soberano, y sacar, por decirlo así, su idea del tesoro de mi espíritu, es necesario que le atribuya toda clase de perfecciones, aunque no llegue a enumerarlas todas y a fijar mi atención sobre cada una de ellas en particular. Y esta necesidad es suficiente para hacerme concluir (después de que he reconocido que la existencia es una perfección), que ese ser primero y soberano existe verdaderamente: así como no es necesario que yo imagine alguna vez un triángulo; pero cada vez que quiera considerar una figura rectilínea compuesta únicamente de tres ángulos, es absolutamente necesario que le atribuya todas las cosas que sirven para concluir que sus tres ángulos no son mayores que dos rectos, aunque tal vez entonces no considere esto en particular. Pero cuando examino cuáles figuras son capaces de ser inscritas en el círculo, no es necesario de ninguna manera que piense que todas las figuras de cuatro lados son de ese número; por el contrario, ni siquiera puedo imaginar que esto sea así mientras yo no acepte recibir en mi pensamiento sino lo que pueda concebir clara y distintamente. Y por consiguiente, hay una gran diferencia entre las falsas suposiciones, como ésta, y las verdaderas ideas que han nacido conmigo, de las cuales la primera y principal es la de Dios.

Porque, en efecto, reconozco de muchas maneras que esta idea no es algo imaginado o inventado, dependiente sólo de mi pensamiento, sino que es la imagen de una naturaleza verdadera e inmutable. En primer lugar, porque no podría concebir otra cosa, sino a Dios solo, a cuya esencia le pertenezca la existencia con necesidad. Luego, también, porque no me es posible concebir dos o muchos Dioses de la mis-

ma manera. Y habiendo puesto que haya ahora uno que existe, veo con claridad que es necesario que haya sido antes desde toda la eternidad, y que sea eternamente en el porvenir. Y en fin, porque conozco una infinidad de otras cosas en Dios que no puedo, ni disminuir, ni cambiar en nada.

Por lo demás, desde cualquier prueba o argumento que yo utilice, es necesario siempre volver a que únicamente las cosas que concibo clara y distintamente son las que tienen la fuerza para persuadirme por completo. Y aunque entre las cosas que concibo de esa manera haya en verdad algunas conocidas con evidencia por todos, y haya otras también que no son descubiertas sino por quienes las consideran de más cerca y las examinan con mayor exactitud; sin embargo, después de que han sido una vez descubiertas, no se las estima a unas menos ciertas que a las otras. Como, por ejemplo, en todo triángulo rectángulo, aunque a primera vista no se muestre que el cuadrado de la base sea igual a los cuadrados de los otros dos lados con tanta facilidad como es evidente que esa base se opone al ángulo mayor, sin embargo, después de que esto ha sido reconocido una vez, se está tan persuadido de la verdad de lo uno como de lo otro. Y en lo que concierne a Dios, es cierto que si mi espíritu no estuviera prevenido por algunos prejuicios, y mi pensamiento no se hallara distraído por la presencia continua de imágenes de cosas sensibles, no habría nada que yo conociera más pronto y con más facilidad que a Él. Porque ¿hay acaso algo de suyo más claro y más evidente que pensar que hay un Dios, es decir, un ser soberano y perfecto, en cuya idea únicamente la existencia necesaria o eterna está comprendida, y que por consiguiente existe?

Y aunque para concebir esta verdad yo haya tenido necesidad de una gran aplicación de espíritu, ahora, sin embargo, no sólo me encuentro tan seguro de ella como de todo aquello que me parece lo más cierto, sino que, además de eso, noto que la certeza de todas las demás cosas depende de ella de manera tan absoluta, que sin ese conocimiento resulta imposible poder saber nunca nada perfectamente.

Porque, aunque yo sea de tal naturaleza que, desde el mismo momento en que comprendo alguna cosa muy clara y distintamente, me veo naturalmente llevado a creerla verdadera; sin embargo, puesto que soy también de una naturaleza tal que no puedo tener siempre el espíritu fijo en una misma cosa, y que con frecuencia me acuerdo de haber juzgado que algo era verdadero; cuando dejo de considerar las razones que me han obligado a juzgarlo tal, podría suceder que

durante ese tiempo se me presentaran otras razones que con facilidad me hicieran cambiar de opinión si ignorara que había un Dios. Y así no tendría nunca de ninguna cosa una ciencia verdadera y cierta, sino sólo vagas e inconstantes opiniones.

Como, por ejemplo, cuando considero la naturaleza del triángulo, yo, que soy un poco versado en Geometría, conozco con evidencia que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, y no me es posible no creerlo mientras que aplico mi pensamiento a su demostración; pero, en el mismo momento en que lo retiro, aunque me acuerde de haberlo comprendido con claridad, puede suceder con facilidad que yo dude de su verdad, si ignoro que hay un Dios. Porque puedo persuadirme de que he sido hecho de tal Naturaleza, que me puedo engañar con facilidad aun en las cosas que creo comprender con la mayor evidencia y certeza; teniendo en cuenta, sobre todo, que me acuerdo de haber estimado con frecuencia muchas cosas como verdaderas y ciertas, que luego otras razones me han llevado a juzgar como absolutamente falsas.

Pero después de que he reconocido que hay un Dios, puesto que al mismo tiempo he reconocido también que todas las cosas dependen de Él, que no puede ser engañador y que luego de esto he juzgado que todo lo que concibo con claridad y distinción no puede dejar de ser verdadero: aunque no piense más en las razones por las cuales he juzgado que esto es verdadero, con tal de que me recuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede aportar ninguna razón en contrario que me lo haga poner otra vez en duda; y así tengo una ciencia verdadera y cierta. Y esta misma ciencia se extiende también a todas las demás cosas que recuerdo haber demostrado en otra ocasión, como las verdades de la Geometría y otras semejantes: porque ¿qué es lo que se me puede objetar para obligarme a ponerlas en duda? ¿Se me dirá acaso que mi naturaleza es tal que estoy muy sujeto a equivocarme? Pero ya sé que no puedo engañarme en los juicios cuyas razones conozco con claridad. ¿Se me dirá acaso que en otro tiempo he tenido por verdaderas y ciertas muchas cosas, que luego he reconocido que eran falsas? Pero a ninguna de esas cosas la había conocido clara y distintamente, y, al no saber todavía esta regla por la cual me aseguro de la verdad, me había visto llevado a creerlas por razones que luego he reconocido que eran menos fuertes de lo que entonces me había imaginado. Entonces, ¿qué más se me podrá objetar? ¿Tal vez que duermo (como yo mismo me lo objeté antes), o bien, que todos los pensamientos que tengo ahora no son más verdaderos que las ensoñaciones que imaginamos cuando estamos dor-

midos? Pero, aun cuando durmiera, todo lo que se presenta a mi espíritu con evidencia es absolutamente verdadero. Y reconozco así muy claramente que la certeza y la verdad de toda ciencia depende del solo conocimiento del verdadero Dios: de manera que antes de que lo conociera, no podía saber perfectamente ninguna otra cosa. Y ahora que lo conozco, tengo el medio para adquirir una ciencia perfecta con respecto a una infinidad de cosas, no sólo de aquellas que están en Él, sino también de las que pertenecen a la naturaleza corporal, en tanto que ella puede servir de objeto a las demostraciones de los Geómetras que no toman en consideración su existencia.

SEXTA MEDITACIÓN

Acerca de la existencia de las cosas materiales, y de la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre

Ahora ya no me queda más sino examinar si hay cosas materiales: y en verdad ya sé al menos que puede haberlas, en tanto que se las considere como el objeto de las demostraciones de Geometría, ya que de esta manera las concibo muy clara y muy distintamente. Porque no hay ninguna duda de que Dios tiene el poder de producir todas las cosas que yo soy capaz de concebir con distinción; y nunca he juzgado que le fuera imposible hacer algo, sino cuando encontraba contradicción para poderlo concebir bien. Además, la facultad de imaginar que hay en mí, y de la que veo por experiencia que me sirvo cuando me aplico a la consideración de las cosas materiales, es capaz de persuadirme de su existencia: porque cuando considero con atención lo que es la imaginación, encuentro que no es otra cosa sino una cierta aplicación de la facultad de conocer al cuerpo que le es íntimamente presente y que por lo tanto existe.

Y para hacer esto muy evidente, hago notar en primer lugar la diferencia que hay entre la imaginación y la pura intelección o concepción. Por ejemplo, cuando imagino un triángulo, no lo concibo sólo como una figura compuesta y constituida por tres líneas, sino que, además de ello, considero esas tres líneas como presentes por la fuerza y la aplicación interior de mi espíritu; y es a esto a lo que llamo propiamente imaginar. Que si quiero pensar en un Kiliágono, concibo en verdad muy bien que es una figura compuesta de mil lados, tan fácil como concibo que un triángulo es una figura compuesta sólo de tres

lados; pero no puedo imaginar los mil lados de un Kiliágono como lo hago con los tres del triángulo, ni, por decirlo así, mirarlos como presentes con los ojos de mi espíritu. Y aunque, según la costumbre que tengo de servirme siempre de mi imaginación cuando pienso en las cosas corporales, sucede que al concebir un Kiliágono me represento de manera confusa alguna figura, es sin embargo muy evidente que esa figura no es un Kiliágono, porque no difiere en nada de la que me representaría si pensara en un Miriágono, o en alguna otra figura de muchos lados; y porque no sirve de ninguna manera para descubrir las propiedades que hacen la diferencia entre el Kiliágono y los demás Polígonos.

Que si se trata de considerar un Pentágono, es verdad que puedo concebir su figura tan bien como la de un Kiliágono sin el recurso de la imaginación; pero también la puedo imaginar aplicando la atención de mi espíritu a cada uno de sus cinco lados y a la vez al área, o al espacio que encierran. Así conozco con claridad que tengo necesidad de una particular contención del espíritu para imaginar, de la cual no me sirvo para concebir; y esta particular contención del espíritu muestra con evidencia la diferencia que existe entre la imaginación y la intelección o concepción pura.

Hago notar, además de esto, que esa virtud de imaginar que hay en mí, en tanto que difiere del poder de concebir, no es de ninguna manera necesaria para mi naturaleza o para mi esencia, es decir, para la esencia de mi espíritu; porque, aunque yo no la tuviera, no cabe duda de que seguiría siendo siempre el mismo que soy ahora: de donde parece que se puede concluir que ella depende de algo que difiere de mi espíritu. Y concibo fácilmente que si existe algún cuerpo al cual mi espíritu esté vinculado y unido de tal manera que pueda aplicarse a considerarlo cuando le place, puede ser que por ese medio imagine las cosas corporales: de manera que esta forma de pensar difiere sólo de la pura intelección en que el espíritu, al concebir, se vuelve de alguna manera hacia sí mismo y considera alguna de las ideas que tiene en él; pero al imaginar se vuelve hacia el cuerpo, y considera allí alguna cosa que sea conforme con la idea que ha formado de sí mismo, o que ha recibido por los sentidos. Digo pues que concibo fácilmente que la imaginación se puede hacer de esta manera, si es verdad que hay cuerpos; y puesto que no puedo encontrar ninguna otra vía para explicar cómo se hace, conjeturo de allí con probabilidad que los hay: pero no es más que probable, y aunque examino con cuidado todas las cosas, no encuentro sin embargo que de esta idea distinta de la natu-

raleza corporal que tengo en mi imaginación pueda yo extraer algún argumento que concluya con necesidad la existencia de algún cuerpo.

Ahora bien, he tenido costumbre de imaginar muchas otras cosas, además de esta naturaleza corporal que es el objeto de la Geometría, a saber, colores, sonidos, sabores, el dolor, y otras cosas semejantes, aunque con menos distinción. Y en tanto que percibo mucho mejor esas cosas por los sentidos, por intermedio de los cuales, así como de la memoria, parece que han llegado hasta mi imaginación, creo que, para examinarlas con mayor comodidad, viene muy a cuento que yo examine al mismo tiempo lo que es sentir, y que vea si de las ideas que recibo en mi espíritu por esa manera de pensar que llamo sentir, puedo extraer alguna prueba cierta de la existencia de las cosas corporales.

Y, en primer lugar, traeré de nuevo a mi memoria cuáles son las cosas que he tenido antes por verdaderas, como habiéndolas recibido por los sentidos, y sobre qué fundamentos se apoyaba mi creencia. Y luego examinaré las razones que me obligaron después a ponerlas en duda. Y en fin, consideraré lo que sobre ellas debo creer ahora.

Así pues, en primer lugar he sentido que tenía una cabeza, manos, pies y todos los demás miembros de los que está compuesto este cuerpo que consideraba como una parte de mí mismo, o tal vez también como el todo. Además, he sentido que este cuerpo estaba situado entre muchos otros, de los cuales era capaz de recibir diversas comodidades o incomodidades, y notaba esas comodidades por un cierto sentimiento de placer o de voluptuosidad, y las incomodidades por un sentimiento de dolor. Y además de ese placer y ese dolor, sentía en mí también hambre, sed y otros apetitos semejantes, así como ciertas inclinaciones corporales hacia la alegría, la tristeza, la cólera y otras pasiones semejantes. Y por fuera, además de la extensión, las figuras y los movimientos de los cuerpos, notaba en ellos dureza, calor y todas las demás cualidades que caen bajo el tacto. Notaba además en ellos luz, colores, olores, sabores y sonidos, cuya variedad me otorgaba medios para distinguir el Cielo, la Tierra, el Mar, y en general todos los demás cuerpos unos de otros.

Y en verdad, al considerar las ideas de todas estas cualidades que se presentaban a mi pensamiento, las únicas que yo sentía propia e inmediatamente, no faltaba razón para que yo creyese sentir cosas por entero diferentes de mi pensamiento, a saber, cuerpos de donde procedían esas ideas. Porque experimentaba que esas ideas se presentaban a mi pensamiento sin que se requiriera mi consentimiento, de manera que yo no podía sentir ningún objeto, por más que lo quisiera,

si no se hallaba presente ante el órgano de uno de mis sentidos; y no estaba en modo alguno en mi poder el no sentirlo cuando se encontraba presente.

Y puesto que las ideas que yo recibía por los sentidos eran mucho más vivas, más expresas y hasta, a su manera, más distintas que ninguna de las que podía imaginar por mí mismo al meditar, o bien, de las que podía encontrar impresas en mi memoria, parecía que no podían provenir de mi espíritu; de manera que resultaba necesario que fueran causadas en mí por otras cosas. Y al no tener de tales cosas ningún conocimiento, sino el que me daban esas mismas ideas, no podía venirme otra cosa al espíritu, sino que esas cosas eran semejantes a las ideas que causaban.

Y puesto que me acordaba también de que me había servido antes de los sentidos que de la razón, y reconocía que las ideas que formaba por mí mismo no eran tan expresas como las que recibía por los sentidos, y que incluso estaban compuestas casi siempre de partes de estas últimas, me persuadía con facilidad de que no tenía ninguna en mi espíritu que no hubiera pasado antes por mis sentidos.

No faltaba tampoco razón para que yo creyera que este cuerpo (al que con un cierto derecho particular llamaba mío) me pertenecía con más propiedad y más estrechamente que ningún otro. Porque, en efecto, nunca podía ser separado de él como de los demás cuerpos; sentía en él y por él todos mis apetitos y todas mis afecciones; y, en fin, yo era afectado por sentimientos de placer y de dolor en sus partes, y no en las de otros cuerpos que estaban separados de él.

Pero cuando examinaba por qué la tristeza en el espíritu se sigue de un no sé qué sentimiento de dolor, y el gozo nace del sentimiento de placer, o bien, por qué esa no sé qué emoción en el estómago que llamo hambre nos da ganas de comer, y la sequedad en la garganta nos da ganas de beber, y así lo demás, no podía dar ninguna razón de ello, a no ser que la naturaleza me lo enseñaba así; porque en verdad no hay afinidad, ni relación alguna (al menos que yo pueda comprender) entre esa emoción del estómago y el deseo de comer, así como tampoco entre el sentimiento de la cosa que causa el dolor y el pensamiento de tristeza que ese sentimiento hace nacer. Y del mismo modo me parecía que yo había aprendido de la naturaleza todas las demás cosas que juzgaba con respecto a los objetos de mis sentidos; porque notaba que los juicios que acostumbraba hacer sobre esos objetos se formaban en mí antes de que yo tuviera ocasión de pesar y considerar algunas razones que me pudieran obligar a hacerlos.

Pero luego muchas experiencias han ido arruinando poco a poco todo el crédito que le había otorgado a los sentidos. Porque muchas veces he observado cómo, torres que desde lejos me habían parecido redondas, de cerca se mostraban como cuadradas, y colosos, elevados sobre las cúspides de esas torres, me parecían como pequeñas estatuas cuando los miraba desde abajo; y así, en infinidad de ocasiones diversas, he encontrado error en los juicios fundados sobre los sentidos externos. Y no solamente sobre los sentidos externos, sino también sobre los internos: porque ¿hay acaso algo más íntimo o más interior que el dolor? Y sin embargo, en alguna ocasión he sabido de personas a quienes les habían cortado los brazos y las piernas, y que sin embargo les parecía a veces sentir dolor en la parte que les había sido cortada; lo que me daba ocasión para pensar que no podía tampoco estar seguro de tener molestias en alguno de mis miembros aunque sintiera dolor en él.

Y a estas razones para dudar les he añadido también, desde hace poco tiempo, otras dos muy generales. La primera es que, mientras estoy despierto, nunca he creído sentir algo que no pudiera también creer sentir a veces cuando duermo; y como no creo que las cosas que me parece que siento cuando duermo provengan de objetos fuera de mí, no veía por qué debía en cambio tener esa creencia con respecto a las que siento cuando estoy despierto. Y la segunda es que, al no conocer aún, o mejor, al fingir que no conocía al autor de mi ser, no veía nada que pudiera impedir el que yo hubiera sido hecho por la naturaleza de tal manera que me engañara aun en las cosas que me parecían más evidentes.

Y en cuanto a las razones que antes me habían persuadido de la verdad de las cosas sensibles, no tenía gran dificultad para responder a ellas. Porque, como la naturaleza parecía inclinarme a muchas cosas de las cuales me apartaba la razón, no creía que debiera confiarme mucho en las enseñanzas de esa naturaleza. Y aunque las ideas que recibo por los sentidos no dependen de mi voluntad, no pensaba que por ello se debiera llegar a la conclusión de que procedían de cosas diferentes de mí, ya que tal vez se pudiera encontrar en mí alguna facultad (aunque hasta ahora me haya sido desconocida) que fuera su causa y las produjera.

Pero ahora que comienzo a conocerme mejor y a descubrir con mayor claridad al autor de mi origen, no pienso en verdad que deba admitir en forma temeraria todas las cosas que los sentidos parecen enseñarnos, pero tampoco pienso que deba ponerlas en duda a todas de manera general.

Y, en primer lugar, como sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal como yo las concibo, es suficiente que yo pueda concebir con claridad y distinción una cosa sin otra, para estar cierto de que la una es distinta o diferente de la otra, puesto que pueden ser puestas por separado, al menos por la omnipotencia de Dios; y para obligarme a considerarlas diferentes, no importa mediante qué poder se haga tal separación. Por lo tanto, del solo hecho de que conozco con certeza que existo, y de que sin embargo no noto que ninguna otra cosa pertenezca por necesidad a mi naturaleza sino que soy una cosa que piensa, concluyo muy bien que mi esencia consiste sólo en que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia toda, o cuya naturaleza, no es sino pensar. Y aunque tal vez (o mejor, con certeza, como lo diré muy pronto) tenga un cuerpo al cual estoy unido de manera muy estrecha; sin embargo, como tengo, por un lado, una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto soy una cosa que piensa y no extensa, y como, por el otro, tengo una idea distinta del cuerpo en tanto que es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él.

Más aún, encuentro en mí facultades de pensar por completo particulares y distintas de mí, a saber, las facultades de imaginar y de sentir, sin las que puedo muy bien concebirme clara y distintamente por completo, pero no a ellas sin mí, es decir, sin una sustancia inteligente a la que estén adheridas. Porque en la noción que tenemos de esas facultades, o (para servirme de un término de la Escuela) en su concepto formal, encierran alguna clase de intelección: por lo cual concibo que son distintas de mí, como las figuras, los movimientos y los demás modos o accidentes de los cuerpos lo son con respecto a los cuerpos que los sostienen.

Reconozco también en mí algunas otras facultades, como las de cambiar de lugar, tomar diferentes posturas y otras semejantes, que, como las precedentes, no pueden ser concebidas sin alguna sustancia a la que estén adheridas, y por consiguiente existir sin ella; pero es muy evidente que esas facultades, si es verdad que existen, deben estar adheridas a alguna sustancia corporal o extensa, y no a una sustancia inteligente, porque en su concepto claro y distinto sin duda se halla contenida alguna clase de extensión, pero nada de inteligencia. Además, se encuentra en mí una cierta facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y de conocer las ideas de cosas sensibles; pero me

sería inútil y no podría servirme para nada de ella, si no hubiera en mí, o en otro, otra facultad activa capaz de formar y producir esas ideas. Ahora bien, esta facultad activa no puede estar en mí en tanto que soy sólo una cosa que piensa, dado que no presupone mi pensamiento, y que, además, esas ideas me son a menudo representadas sin que yo contribuya para nada a ello, e incluso contra mi voluntad; debe por lo tanto estar necesariamente en alguna sustancia diferente de mí, en la cual esté contenida formal o eminentemente toda la realidad que se halla objetivamente en las ideas que son producidas por ella (como lo he señalado más arriba). Y esta sustancia, o es un cuerpo, es decir, una naturaleza corporal en la que se halla contenido formalmente y en efecto todo lo que está objetivamente y por representación en las ideas; o bien es Dios mismo, o alguna otra criatura más noble que el cuerpo, en la que se halle contenido aquello mismo de manera eminente.

Ahora bien, como Dios no es engañador, es muy evidente que no me envía esas ideas de manera inmediata por sí mismo, ni tampoco por medio de alguna criatura en la que la realidad de tales ideas no esté contenida de manera formal, sino sólo eminente. Porque, al no haberme dado ninguna facultad para conocer que así era, sino, por el contrario, una inclinación muy grande a creer que me son enviadas, o que parten de las cosas corporales, no veo cómo se lo podría excusar de engaño, si en efecto esas ideas partieran o fueran producidas por otras causas distintas de las cosas corporales. Por lo tanto hay que confesar que hay cosas corporales que existen.

Sin embargo, tal vez no sean por completo tales como nosotros las percibimos por los sentidos, porque esta percepción de los sentidos es muy oscura y confusa en muchas cosas; pero al menos hay que confesar que todas las cosas que concibo clara y distintamente, es decir, todas las cosas, hablando en general, que están comprendidas en el objeto de la Geometría especulativa, se hallan en verdad allí. Pero, por lo que toca a las demás cosas que, o son sólo particulares, como por ejemplo, que el Sol sea de tal tamaño o de tal figura, etc., o bien son concebidas con menos claridad y con menos distinción, como la luz, el sonido, el dolor y otras semejantes, es cierto que, aunque sean muy dudosas e inciertas, sin embargo, por el solo hecho de que Dios no sea engañador, y que por consiguiente no ha permitido que pueda haber allí alguna falsedad en mis opiniones sin que me haya dado también alguna facultad capaz de corregirla, creo poder concluir con seguridad que tengo en mí los medios para conocerlas con certeza.

Y, en primer lugar, no hay la menor duda de que todo lo que me enseña la naturaleza contiene alguna verdad. Porque por naturaleza, considerada en general, no entiendo ahora otra cosa sino Dios mismo, o bien el orden y la disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas. Y por mi naturaleza en particular, no entiendo otra cosa sino la complexión o reunión de todo aquello que Dios me ha dado.

Pero no hay nada que esa naturaleza me enseñe de manera más expresa, ni de forma más sensible, sino que tengo un cuerpo que está indispuesto cuando siento dolor, que tiene necesidad de comer o de beber cuando tengo los sentimientos de hambre o de sed, etc. Y por lo tanto no debo de ninguna manera dudar de que en ello haya cierta verdad.

La naturaleza también me enseña por esos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que, más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente, y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él como un solo todo. Porque si no fuera así, cuando mi cuerpo es herido no sentiría por ello dolor, yo, que no soy sino una cosa que piensa, sino que percibiría esa herida mediante el solo entendimiento, como un piloto percibe mediante la vista si algo se rompe en su barco; y cuando mi cuerpo tiene necesidad de beber o de comer, conocería simplemente eso mismo sin ser advertido de ello por sentimientos confusos de hambre y de sed. Porque, en efecto, todos esos sentimientos de hambre, de sed, de dolor, etc., no son otra cosa que ciertas maneras de pensar que provienen y dependen de la unión y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo.

Además de esto, la naturaleza me enseña que existen muchos otros cuerpos alrededor del mío, entre los cuales debo buscar unos y huir de los otros. Y en verdad, por el hecho de que yo sienta diferentes clases de colores, de olores, de sabores, de sonidos, de calor, de dureza, etc., concluyo muy bien que hay en los cuerpos, de donde proceden todas estas diversas percepciones de los sentidos, algunas variedades que les son correspondientes, aunque tal vez esas variedades no sean en efecto semejantes a las percepciones. Y también, como entre esas diversas percepciones de los sentidos unas me son agradables y otras desagradables, puedo sacar una conclusión por completo cierta: que mi cuerpo (o, más bien, yo mismo todo en tanto que estoy compuesto de cuerpo y alma) puede recibir diversas comodidades o incomodidades de los otros cuerpos que lo rodean.

Ahora bien, hay muchas otras cosas que parece haberme enseñado la naturaleza, que sin embargo no he recibido en verdad de ella, sino que

se han introducido en mi espíritu por una cierta costumbre que tengo de juzgar de las cosas sin consideración; y puede así suceder con facilidad que contengan alguna falsedad. Como, por ejemplo, la opinión que tengo de que está vacío todo espacio en el que no haya nada que mueva y haga impresión sobre mis sentidos; que en un cuerpo que está caliente hay algo semejante a la idea de calor que hay en mí; que en un cuerpo blanco o negro hay la misma blancura o negrura que yo siento; que en un cuerpo amargo o dulce hay el mismo gusto o el mismo sabor; y así de las otras; que los astros, las torres y todos los demás cuerpos lejanos sean de la misma figura y tamaño con que aparecen de lejos a nuestros ojos, etc.

Pero, para que en esto no haya nada que yo no conciba distintamente, debo definir con precisión lo que entiendo propiamente cuando digo que la naturaleza me enseña algo. Porque tomo aquí la naturaleza con un significado más estricto que cuando la llamo un conjunto o una complexión de todas las cosas que Dios me ha dado; ya que este conjunto o complexión comprende muchas cosas que no pertenecen sino únicamente al espíritu, de las cuales no pretendo hablar aquí cuando hablo de la naturaleza: como, por ejemplo, la noción que tengo de esta verdad, según la cual lo que una vez ha sido hecho ya no puede no haber sido hecho, e infinidad de otras semejantes que conozco por la luz natural sin la ayuda del cuerpo; y comprende también muchas otras que sólo pertenecen al cuerpo y tampoco están aquí contenidas bajo el nombre de naturaleza: como la cualidad que tiene de ser pesado, y muchas otras semejantes de las cuales no hablo tampoco, sino sólo de las cosas que Dios me ha dado en cuanto que soy un compuesto de espíritu y de cuerpo. Ahora bien, esta naturaleza me enseña a huir de las cosas que causan en mí el sentimiento de dolor y a dirigirme hacia aquellas que comunican cierto sentimiento de placer; pero no veo que además de esto me enseñe que de esas diversas percepciones de los sentidos debamos nunca concluir algo que se refiera a las cosas que están fuera de nosotros sin que el espíritu las haya examinado de manera cuidadosa y madura. Porque me parece que sólo al espíritu, y no al compuesto de espíritu y de cuerpo, le corresponde conocer la verdad de esas cosas.

Así, aunque una estrella no impresione más mi ojo que el fuego de una pequeña llama, no hay en mí ninguna facultad real o natural que me lleve a creer que aquella no es mayor que este fuego, sino que yo lo he juzgado así desde mis primeros años, sin ningún fundamento razonable. Y aunque al aproximarme al fuego siento el calor, y si me

aproximo demasiado siento dolor, no hay sin embargo razón alguna que pueda persuadirme de que en el fuego haya algo semejante a ese calor, como tampoco a ese dolor; sino que sólo tengo razón para creer que hay algo en él, sea ello lo que sea, que excita en mi esos sentimientos de calor y de dolor.

Así también, aunque haya espacios en los que no encuentro nada que excite y mueva mis sentidos, no debo por ello concluir que esos espacios no contengan ningún cuerpo; sino que veo cómo, tanto en esto como en muchas otras cosas semejantes, me he acostumbrado a pervertir y confundir el orden de la naturaleza, porque esos sentimientos o percepciones de los sentidos, al no haber sido introducidos en mí más que para significarle a mi espíritu aquellas cosas que son convenientes o dañosas al compuesto del cual forma parte, y siendo hasta allí suficientemente claros y distintos, sin embargo me sirvo de ellos como si fueran reglas muy ciertas mediante las cuales podría conocer de manera inmediata la esencia y la naturaleza de los cuerpos que están fuera de mí, de la cual sin embargo no me pueden enseñar sino algo muy oscuro y confuso.

Pero ya antes he examinado suficientemente cómo, no obstante la bondad soberana de Dios, sucede que haya falsedad en los juicios de esta clase que hago. Sólo se presenta todavía una dificultad con respecto a las cosas que la naturaleza me enseña que deben seguirse o evitarse, y también con respecto a los sentimientos interiores que ella ha puesto en mí; porque me parece haber encontrado en ello a veces error, y así que yo soy engañado directamente por mi naturaleza. Como, por ejemplo, el gusto agradable de algún alimento al cual se hubiera mezclado veneno puede invitarme a tomar ese veneno y por lo tanto a engañarme. Sin embargo, es verdad que en esto la naturaleza puede ser excusada, porque ella me lleva sólo a desear el alimento en el que yo encuentro[3] un sabor agradable, y no a desear el veneno que le es desconocido; de manera que no puedo concluir de esto otra cosa, sino que mi naturaleza no conoce de manera entera y universal todas las cosas: de lo cual en verdad no hay lugar para extrañarse, puesto que el hombre, siendo de naturaleza finita, no puede tampoco tener más que un conocimiento de perfección limitada.

Pero también nos engañamos con bastante frecuencia aun en las cosas hacia las cuales somos llevados de manera directa por la naturaleza, como les sucede a los enfermos cuando desean beber o comer

[3] En las ediciones 2.ª y 3.ª: «en el que se encuentra» (como dice el texto latino).

cosas que les pueden hacer daño. Tal vez se dirá aquí que la causa de que se engañen es que su naturaleza está corrompida: pero eso no aleja la dificultad, porque un hombre enfermo no es en verdad menos una criatura de Dios que un hombre que se halla con plena salud; y por lo tanto contradice tanto a la bondad de Dios que tenga una naturaleza engañosa y fallida, como el otro. Y así como un reloj compuesto de ruedas y contrapesos no observa con menos exactitud todas las leyes de la naturaleza cuando está mal hecho y no muestra bien las horas, que cuando satisface por entero el deseo del constructor; así también, si considero el cuerpo del hombre como una máquina construida de tal manera y compuesta de huesos, de nervios, de músculos, de venas, de sangre y de piel, que, aunque no hubiera en él ningún espíritu, no dejaría de moverse en la misma forma en que lo hace ahora cuando no se mueve bajo la dirección de su voluntad, ni, por consiguiente, gracias a la ayuda del espíritu, sino sólo por la disposición de sus órganos, reconozco con facilidad que sería también natural a ese cuerpo, si fuera, por ejemplo, hidrópico, sufrir sequedad en la garganta, lo que suele indicarle al espíritu el sentimiento de la sed, y estar dispuesto por esta sequedad a mover sus nervios y sus demás partes de la manera requerida para beber, y aumentar así su mal y hacerse daño; como le sería natural, cuando no está indispuesto, el ser llevado a beber para su utilidad por una semejante sequedad de la garganta. Y aunque, mirando el uso para el cual ha sido destinado el reloj por su fabricante, yo pueda decir que se aparta de su naturaleza cuando no marca bien las horas; y que, de igual manera, si se considera la máquina del cuerpo humano como habiendo sido formada por Dios para tener en sí todos los movimientos que acostumbran hallarse allí, yo tendría motivo para pensar que no sigue el orden de la naturaleza cuando su garganta está seca y el beber hace daño a su conservación; sin embargo, reconozco que esta última manera de explicar la naturaleza es muy diferente de la otra. Porque ésta no es otra cosa que una simple denominación, la cual depende por entero de mi pensamiento que compara un hombre enfermo y un reloj mal hecho con la idea que tengo de un hombre sano y de un reloj bien hecho, y la cual no significa nada que se encuentre en la cosa de la cual ella se dice; mientras que por la otra manera de explicar la naturaleza entiendo algo que se encuentra verdaderamente en las cosas, y por lo tanto que no es sin alguna verdad.

Pero en verdad, aunque con respecto al cuerpo hidrópico eso no sea más que una denominación exterior cuando se dice que su natu-

raleza está corrompida, en cuanto que, sin tener necesidad de beber, él no deja de tener la garganta seca y árida; sin embargo, con respecto a todo el compuesto, es decir, del espíritu o del alma unida a ese cuerpo, no es una pura denominación, sino un verdadero error de naturaleza, en cuanto que tiene sed cuando le es muy dañino el beber; y por lo tanto queda por examinar todavía cómo la bondad de Dios no impide que la naturaleza del hombre, tomada de esta manera, sea falible y engañosa.

Para comenzar entonces este examen, advierto aquí, en primer lugar, que hay una gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo, en cuanto que el cuerpo, por su naturaleza, es siempre divisible, mientras que el espíritu es por entero indivisible. Porque, en efecto, cuando yo considero mi espíritu, es decir, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa que piensa, no puedo distinguir allí partes algunas, sino que me concibo como una cosa sola y entera. Y aunque todo el espíritu parece estar unido a todo el cuerpo, sin embargo, cuando es separado de mi cuerpo un pie, o un brazo, o cualquier otra parte, es cierto que por ello nada habrá sido recortado de mi espíritu. Y las facultades de querer, de sentir, de concebir, etc. no pueden ser llamadas propiamente partes: porque el mismo espíritu se emplea por entero en querer, y también por entero en sentir, en concebir, etc. Pero es todo lo contrario en las cosas corporales o extensas: porque no hay ninguna que yo no separe fácilmente en pedazos con mi pensamiento, que mi espíritu no divida fácilmente en muchas partes, y que, por consiguiente, que yo no conozca que es divisible. Lo cual sería suficiente para enseñarme que el espíritu, o el alma del hombre, es por entero diferente del cuerpo, si yo no lo hubiese aprendido ya suficientemente.

Advierto también que el espíritu no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo, sino sólo del cerebro, y tal vez hasta de sus partes más pequeñas, a saber, de aquella donde se ejerce esta facultad que ellos llaman el sentido común, la cual, toda las veces que se halla dispuesta de la misma manera, hace sentir la misma cosa al espíritu, aunque las otras partes del cuerpo, sin embargo, puedan estar dispuestas de manera diversa, como lo testifican una infinidad de experiencias, las cuales no es necesario reportar aquí.

Además de esto advierto que la naturaleza del cuerpo es tal, que ninguna de sus partes puede ser movida por otra parte un poco alejada, sin que ella lo pueda ser también de la misma manera por cada una de las partes que están entre las dos, aunque esa parte más alejada no actúe. Como, por ejemplo, en la cuerda *a b c d* que se halla tensa, si se

llega a tirar o sacudir la última parte *D*, la primera *A* no será sacudida de otra manera que como se la podría hacer mover si se tirase una de las parte intermedias *b* o *c*, y la última *D* se mantuviese sin embargo inmóvil. Y de igual manera, cuando siento el dolor en el pie, la Física me enseña que este sentimiento se comunica por medio de los nervios dispersos en el pie, que, al encontrarse tensos como cuerdas desde allí hasta el cerebro, cuando son tirados en el pie, tiran así al mismo tiempo el lugar del cerebro de donde vienen y en el cual terminan, y excitan allí un cierto movimiento que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al espíritu como si ese dolor estuviera en el pie. Pero como estos nervios deben pasar por la pierna, por el muslo, por la cintura, por la espalda y por el cuello para extenderse desde el pie hasta el cerebro, puede suceder que, aunque sus extremos que están en el pie no sean sacudidos, sino sólo algunas de sus partes que pasan por la cintura o por el cuello, ello sin embargo excite los mismos movimientos en el cerebro que podrían ser excitados en él por una herida recibida en el pie, y a consecuencia de ello será necesario que el espíritu resienta en el pie el mismo dolor que si éste hubiera recibido la herida. Y hay que juzgar lo correspondiente de todas las demás percepciones de nuestros sentidos.

Finalmente advierto que, puesto que de todos los movimientos que se hacen en la parte del cerebro de la cual el espíritu recibe inmediatamente la impresión, cada uno no causa sino un cierto sentimiento, nada se puede en esto desear o imaginar como mejor, sino que ese movimiento haga sentir al espíritu, entre todos los sentimientos que él es capaz de causar, aquel que es más propio y más ordinariamente útil para la conservación del cuerpo humano cuando se halla con plena salud. Ahora bien, la experiencia nos hace conocer que todos los sentimientos que la naturaleza nos ha dado son tales como yo acabo de decir; y por lo tanto nada se encuentra en ellos que no haga brillar la potencia y la bondad de Dios que los ha producido.

Así, por ejemplo, cuando los nervios que están en el pie son sacudidos fuertemente y más que de ordinario, su movimiento, al pasar por la médula espinal de la espalda hasta el cerebro, causa una impresión en el espíritu que le hace sentir algo, a saber, dolor, como si estuviera en el pie, por lo cual el espíritu es advertido y excitado para que haga lo posible para expulsar la causa como muy peligrosa y dañina para el pie.

Es cierto que Dios podría establecer la naturaleza del hombre de tal manera que ese mismo movimiento en el cerebro le hiciese sentir

una cosa muy diferente al espíritu: por ejemplo, que se hiciese sentir él mismo, o en tanto que él está en el cerebro, o en tanto que él está en el pie, o bien, en tanto que se halla en algún otro lugar entre el pie y el cerebro, o, en fin, cualquier otra cosa que pudiera ser; pero nada de todo esto hubiese contribuido tan bien a la conservación del cuerpo como lo que él le hace sentir.

Igualmente, cuando tenemos necesidad de beber, nace de allí una cierta sequedad en la garganta que remueve los nervios, y por medio de éstos las partes interiores del cerebro; y este movimiento hace que el espíritu resienta el sentimiento de la sed, porque en esa ocasión no hay nada que nos sea más útil que saber que tenemos necesidad de beber para la conservación de nuestra salud; y así de los otros.

De donde resulta enteramente claro que, no obstante la soberana bondad de Dios, la naturaleza del hombre, en tanto que está compuesto del espíritu y del cuerpo, no puede que ella no sea algunas veces falible y engañosa.

Porque si hay alguna causa que excite, no en el pie, sino en alguna de las partes del nervio que se extiende desde el pie hasta el cerebro, o hasta en el mismo cerebro, aquel mismo movimiento que se produce de ordinario cuando el pie se halla mal dispuesto, se sentirá dolor como si éste estuviese en el pie, y el sentido será engañado naturalmente; porque como un mismo movimiento en el cerebro no puede causar en el espíritu sino un mismo sentimiento, y como ese sentimiento se halla excitado con mucha más frecuencia por una causa que hiere el pie, que por otra que esté en otra parte, es mucho más razonable que él lleve al espíritu el dolor del pie que el de alguna otra parte. Y aunque la sequedad de la garganta no provenga siempre, como de ordinario, de que beber sea necesario para la salud del cuerpo, sino algunas veces de una causa muy contraria; sin embargo, es mucho mejor que ella engañe en esa ocasión, que si, por el contrario, ella engañase siempre cuando el cuerpo se halla bien dispuesto; y así de los otros.

Y ciertamente esta consideración me sirve mucho, no sólo para reconocer todos los errores a los que se halla sujeta mi naturaleza, sino también para evitarlos, o para corregirlos más fácilmente: porque sabiendo que todos mis sentidos me significan más ordinariamente lo verdadero que lo falso en lo tocante a las cosas que se refieren a las comodidades o incomodidades del cuerpo, y pudiendo casi siempre servirme de muchos de ellos para examinar una misma cosa, y pudiendo, además de ello, usar de mi memoria para conectar y juntar

los conocimientos presentes con los pasados, y de mi entendimiento que ha descubierto ya todas las causas de mis errores, en adelante no debo temer más que se encuentre falsedad en las cosas que me son representadas más ordinariamente por mis sentidos. Y debo rechazar todas las dudas de estos días pasados como hiperbólicas y ridículas, y en particular esa incertidumbre tan general tocante al sueño, al que yo no podía distinguir de la vigilia: porque ahora encuentro allí una muy notable diferencia, en cuanto que nuestra memoria no puede nunca conectar y juntar nuestros sueños unos a otros, y con toda la secuencia de nuestra vida, así como acostumbra juntar las cosas que nos suceden estando despiertos. Y en efecto, si alguien, cuando estoy despierto, me apareciese de pronto y desapareciese igualmente, como lo hacen las imágenes que yo veo durante el sueño, de manera que no pudiese advertir de dónde vendría, ni a dónde iría, no sería sin razón que yo lo estimase un espectro o un fantasma formado en mi cerebro y semejante a aquellos que se forman cuando duermo, más bien que un verdadero hombre. Pero cuando percibo cosas de las cuales conozco distintamente, tanto el lugar de donde vienen, como aquel donde ellas están y el tiempo en el cual ellas me aparecen, y que, sin ninguna interrupción, puedo conectar el sentimiento que tengo de ellas con la secuencia del resto de mi vida, estoy por completo seguro de que las percibo en la vigilia y no en el sueño. Y no debo dudar de ninguna manera de la verdad de esas cosas, si luego de haber llamado a todos mis sentidos, mi memoria y mi entendimiento para examinarlas, no se me reporta nada por ninguno de ellos que contradiga con lo que me es reportado por los otros. Porque de que Dios no sea engañador se sigue necesariamente que en aquello yo no soy engañado.

Pero como la necesidad de los asuntos nos obliga con frecuencia a determinarnos antes de que hayamos tenido tiempo para examinarlos tan cuidadosamente, hay que confesar que la vida del hombre se halla sujeta a fallar con mucha frecuencia en las cosas particulares; y, en fin, hay que reconocer la imperfección y la debilidad de nuestra naturaleza.

OBJECIONES Y RESPUESTAS

PRIMERAS OBJECIONES

De un[4] sabio Teólogo del País-bajo

Señores:

Una vez que tomé conocimiento del deseo que vos teníais de que yo examinara con cuidado los escritos del señor Descartes, pensé que era mi deber dar satisfacción en esta ocasión a personas que me son tan queridas, tanto para testificaros con ello la estima en que tengo vuestra amistad, como para haceros conocer lo que le hace falta a mi suficiencia y a la perfección de mi espíritu; con el propósito de que en adelante tengáis un poco más de caridad conmigo, si de ella tengo necesidad, y que me dispenséis de una segunda ocasión, si no puedo llevar la carga que me habéis impuesto.

Se puede decir con verdad, hasta donde yo puedo juzgarlo, que el señor Descartes es un hombre de espíritu muy grande y de modestia muy profunda, y sobre quien pienso que Momo,[5] el mayor difamador de su época, no habría hallado nada qué reprender. Él dice: pienso, luego soy; más aún, soy el pensamiento mismo, o el espíritu. Esto es verdad. Pero sucede que al pensar tengo en mí las ideas de las cosas, y en primer lugar la de un ser muy perfecto e infinito. Lo concedo. Pero yo no soy su causa, yo que no igualo la realidad objetiva de una idea como ésa; entonces algo más perfecto que yo es su causa; y por lo tanto hay un ser diferente de mí que existe, y que tiene más perfecciones de las que yo tengo. O, como dice san Dionisio,[6] en el capítulo quinto de los Nombres Divinos: *Hay alguna naturaleza que no posee el ser a la manera de las demás cosas, sino que abraza y contiene en sí muy simplemente y sin ninguna circunscripción todo lo que hay*

[4] En las ediciones 2.ª y 3.ª: «Hechas por el señor Caterus» (Johan de Kater, archipreste de Alkmaar).

[5] En la mitología griega era el dios del sarcasmo y la agudeza irónica, y de los escritores y poetas.

[6] Pseudo-Dionisio, escritor bizantino del siglo v o vi, que ejerció gran influencia durante la Edad Media.

de esencia en el ser, y en quien todas las cosas se hallan encerradas como en una causa primera y universal.[7]

Pero me veo obligado a detenerme aquí un poco, por el temor de fatigarme demasiado; porque tengo ya el espíritu tan agitado como el flotante Euripo.[8] *Concedo, niego, apruebo, refuto, no quiero apartarme de la opinión de este gran hombre, y sin embargo no puedo aceptarla. Porque, os ruego ¿qué causa requiere una idea? O decidme, ¿qué es una idea?* Es la cosa pensada en tanto que está objetivamente en el entendimiento. *Pero ¿qué es estar objetivamente en el entendimiento? Si lo he aprendido bien, es terminar a la manera de un objeto el acto del entendimiento, lo que no es en efecto sino una denominación exterior y que no añade nada real a la cosa. Porque, así como ser visto no es en mí otra cosa que el acto que la visión dirige hacia mí, igualmente ser pensado o estar objetivamente en el entendimiento es terminar y detener en sí el pensamiento del espíritu; lo que se puede hacer sin ningún movimiento o cambio en la cosa, y hasta sin que la cosa sea. Entonces ¿por qué he buscado la causa de una cosa que no es en acto, que no es sino una simple denominación y una pura nada?*[9]

Y sin embargo, dice ese gran espíritu, para que una idea contenga una realidad objetiva más bien que otra, debe sin duda tener eso de alguna causa. *Por el contrario, de ninguna; porque la realidad objetiva es una pura denominación; ella no es en acto. Ahora bien, la influencia que ejerce una causa es real y actual; lo que no es en acto, no puede recibirla, y por lo tanto no puede depender ni proceder de ninguna causa verdadera, y menos aún requerirla. Tengo pues ideas, pero no hay causas de esas ideas; y menos aún una mayor que yo e infinita.*[10]

Pero tal vez alguien me dirá: si no dais la causa de las ideas, dad al menos la razón por la que esa idea tiene más bien esta realidad objetiva que aquella. Muy bien dicho; porque no acostumbro ser reservado con mis amigos sino que yo los trato con liberalidad. Digo en general de todas las ideas lo que el señor Descartes ha dicho en otra ocasión del triángulo: Aunque tal vez, *dice él,* no haya en ningún lugar del mundo fuera de mi pensamiento una figura tal, y nunca la haya habido, no deja sin embargo de haber una cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de esa figura que es inmutable y eterna. *Así, esta verdad es eterna y no requiere de causa. Un barco es un barco, y no otra cosa; Davo es Davo,*

7 En la 1.ª edición: no hay punto y aparte.
8 Estrecho entre la isla de Eubea y el continente griego.
9 En la 1.ª edición: no hay punto y aparte.
10 En la 1.ª edición: no hay punto y aparte.

y no Edipo. Sin embargo, si me presionáis para que os diga una razón, os diré que es la imperfección de nuestro espíritu, que no es infinito; porque, al no poder con una sola aprehensión abrazar lo universal que es todo junto y a la vez, lo divide y lo distribuye; y así, lo que él no podría engendrar o producir por entero, lo concibe poco a poco, o bien, como se dice en la escuela, (inadaequate) *imperfectamente y por partes.*

Pero este gran hombre continúa: Ahora bien, por imperfecta que sea esa manera de ser por la cual una cosa se halla objetivamente en el entendimiento por su idea, no se puede desde luego decir que ese modo y manera de ser sea sin embargo nada, ni, por consiguiente, que esa idea venga de la nada.

Aquí hay un equívoco; porque si esta palabra Nada *es la misma cosa que no ser en acto, en efecto no es nada, porque ella no es en acto, y viene así de la nada, es decir, que ella no tiene causa. Pero si esta palabra* Nada *dice una cosa fingida por el espíritu, que ellos llaman* Ser de razón, *no es una* Nada, *sino una cosa real que es concebida distintamente. Y sin embargo, como es solamente concebida y no es nada en acto, puede desde luego ser concebida, pero no puede de ninguna manera ser causada o puesta fuera del entendimiento.*

Pero yo quiero, *dice él*, además de esto examinar si yo, que tengo esta idea de Dios, podría ser, en caso de que no hubiese ningún Dios, *o, como él dice inmediatamente antes*, en caso de que no hubiese ningún ser más perfecto que el mío que hubiera puesto en mí su idea. Porque, *dice*, ¿de quién tendría yo mi existencia? Tal vez de mí mismo, o de mis padres, de algunos otros, etc. Pero sucede que si la tuviera de mí mismo, no dudaría, ni desearía, ni me faltaría cosa alguna; porque me hubiera dado todas las perfecciones de las que tengo en mí alguna idea, y así yo mismo sería Dios. Y si tuviera de otro la existencia, llegaría por fin al que la tiene de sí; y así el mismo razonamiento que acabo de hacer para mí vale para él, y prueba que es Dios. *He ahí, creo, la misma vía que sigue santo Tomás, a la que llama vía de la causalidad de la causa eficiente,*[11] *que extrajo del Filósofo; sólo que ni santo Tomás ni Aristóteles se preocuparon por las causas de las ideas. Y tal vez no había necesidad de ello; ya que ¿por qué no voy a seguir la vía más recta y menos apartada? Pienso, luego soy, más aún, soy el espíritu mismo y el pensamiento; pero este pensamiento y este espíritu, o es por sí mismo, o es por otro; si es por otro ¿ese otro, en fin, por quién es?, si es por sí, entonces es Dios; porque lo que es por sí se otorgará con facilidad todas las cosas.*

---

[11] *Vid. Suma de teología*, I, q. 2, 3.

Ruego aquí a este gran personaje, y lo conjuro a no esconderse a un Lector deseoso de aprender y que tal vez no es muy inteligente. Porque ese término Por sí *es tomado de dos maneras. En la primera se lo toma positivamente, a saber, por sí mismo como por una causa; y así, lo que sería por sí y se daría el ser a sí mismo sin duda que se daría todas las cosas y sería por lo tanto Dios, si por una decisión prevista y premeditada se diera lo que quisiera. En la segunda, ese término* Por sí *es tomado de manera negativa, y es lo mismo que* por sí mismo *o* no por otro; *y de esta manera, si bien recuerdo, lo toma todo el mundo.*

Pero entonces, si una cosa es por sí, *es decir*, no por otra *¿cómo vais a probar que por ello comprende todo y es infinita? Porque por el momento no os voy a escuchar si decís:* puesto que es por sí, ella se habrá dado con facilidad todas las cosas; *ya que ella no es por sí como por una causa, y no le ha sido posible, antes de ser, prever lo que ella podría ser, con el fin de escoger lo que sería después. Recuerdo haber escuchado a Suárez razonar de la siguiente manera:* Toda limitación viene de una causa; porque una cosa es finita y limitada, o porque la causa no ha podido darle nada mayor ni más perfecto, o porque no lo ha querido; entonces, si una cosa es por sí y no por una causa, resulta verdadero decir que es infinita y no limitada.

En cuanto a mí, no estoy muy de acuerdo con este razonamiento. Porque está bien que una cosa sea por sí *todo lo que quiera, es decir, que no sea* por otro, *pero ¿qué podréis decir si esa limitación viene de sus principios internos y constitutivos, es decir, de su forma misma y de su esencia, que no habéis sin embargo probado aún que sea infinita? Es cierto que si suponéis que el calor es caliente, será caliente por sus principios internos y constitutivos, y no frío, aunque imaginéis que es lo que es* por otro. *No dudo de que al señor Descartes no le faltan razones para sustituir lo que otros no han explicado tal vez suficientemente, ni deducido con bastante claridad.*

En fin, estoy de acuerdo con este gran hombre en lo que establece como regla general, que las cosas que concebimos con mucha claridad y mucha distinción son todas verdaderas. *Hasta creo que todo lo que pienso es verdadero, y hace mucho tiempo que he renunciado a todas las quimeras y a todos los seres de razón, porque ninguna potencia puede apartarse de su objeto propio: si la voluntad se mueve, tiende al bien; los sentidos mismos no se engañan, porque la vista ve lo que ve, el oído escucha lo que escucha, y si se ven oropeles, se ve bien; pero uno se equivoca cuando determina con su juicio que eso que ve es oro. De manera que el señor Descartes atribuye con mucha razón todos los errores al juicio y a la voluntad.*

Pero veamos ahora si lo que él quiere inferir de esta regla es verdadero. Conozco, *dice*, con claridad y distinción al Ser infinito; entonces es un ser verdadero y es algo. *Alguien le preguntará: ¿Conocéis con claridad y distinción al Ser infinito? Entonces ¿qué quiere decir esa sentencia común, conocida por todos:* El infinito en tanto que infinito es desconocido? *Porque si cuando pienso en un Kiliágono representándome confusamente una cierta figura, no imagino o no conozco de manera distinta al Kiliágono porque no me represento de manera distinta sus mil lados, ¿cómo concebiría yo de manera distinta y no confusa al Ser infinito en tanto que infinito, teniendo en cuenta que no veo claramente y como a la mano las infinitas perfecciones de las que está compuesto?*

Es esto tal vez lo que ha querido decir santo Tomás; porque habiendo negado que esta proposición, Dios es, *fuese clara y conocida sin prueba, se objeta a sí mismo con las palabras de san Damasceno*: El conocimiento de que Dios es está impreso naturalmente en el espíritu de todos los hombres; es entonces claro y no tiene necesidad de prueba para ser conocido.[12] *A lo que responde*: Conocer que Dios es en general y, *como él dice*, bajo cierta confusión, en tanto que Él es la bienaventuranza del hombre, esto se halla naturalmente impreso en nosotros; pero esto no es, *dice*, conocer simplemente que Dios es; así como conocer que alguien viene, no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que venga, etc. *Como si quisiera decir que Dios es conocido bajo una razón común, o de fin último, o hasta de ser primero y muy perfecto, o, en fin, bajo la razón de un ser que comprende y abraza de manera confusa y en general todas las cosas, pero no bajo la razón precisa de su ser, porque así Él es infinito y nos es desconocido. Sé bien que el señor Descartes responderá con facilidad a quien lo vaya a interrogar así; sin embargo creo que las cosas que alego aquí, sólo a manera de entretenimiento y de ejercicio, harán que recuerde lo que dice Boecio*, que hay ciertas nociones comunes que no pueden ser conocidas sin pruebas sino por los sabios;[13] *de manera que no hay que extrañarse si interrogan mucho quienes desean saber más que los otros, y si se demoran largo tiempo para considerar lo que saben que ha sido dicho y adelantado como fundamento primero y principal de toda la empresa, y que sin embargo no pueden entender sin una larga investigación y una muy grande atención del espíritu.*

[12] *Vid. Suma de teología*, 1, q. 2, a. 1.
[13] Cita hecha por santo Tomás de Aquino en el lugar señalado.

Pero, mantengamos el acuerdo sobre ese principio, y supongamos que alguien tiene la idea clara y distinta de un ser soberano y soberanamente perfecto: ¿qué pretendéis inferir de ahí? A saber, que ese ser infinito existe, y ello de manera tan cierta, que debo estar al menos tan seguro de la existencia de Dios, como lo he estado hasta ahora de la verdad de las demostraciones matemáticas; de modo que haya menos contradicción en concebir un Dios (es decir, un ser soberanamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte alguna perfección), que en concebir una montaña que no tenga valle. *Aquí está el nudo de toda la cuestión: quien ceda ahora, deberá confesarse vencido; en cuanto a mí, que me las tengo que haber con un adversario poderoso, es necesario que lo esquive un poco, para que, teniendo que ser vencido, yo difiera al menos por un tiempo lo que no puedo evitar.*

Y, en primer lugar, aunque no actuamos aquí por autoridad sino sólo por razón, sin embargo, por temor de que no parezca como si yo quisiera oponerme sin objeto a ese gran espíritu, escuchad ante todo a santo Tomás que se objeta a sí mismo: Una vez que se ha comprendido y entendido lo que significa este nombre, *Dios*, se sabe que Dios es; porque con ese nombre se entiende una cosa tal que nada mayor puede ser concebido. Ahora bien, lo que es en el entendimiento y efectivamente, es mayor que lo que sólo es en el entendimiento. Por esto, como al ser entendido el nombre *Dios*, Dios está en el entendimiento, se sigue también que es efectivamente. *Argumento que yo pongo en forma así: Dios es aquello que es tal que nada mayor puede ser concebido; pero lo que es tal que nada mayor puede ser concebido incluye la existencia; entonces Dios, por su nombre o por su concepto, incluye la existencia; y por lo tanto no puede ser concebido sin existencia. Ahora, decidme, por favor, ¿no es acaso el mismo argumento del señor Descartes? Santo Tomás define a Dios así:* Aquello que es tal que nada mayor puede ser concebido. *El señor Descartes lo llama* un ser soberanamente perfecto; *ciertamente nada mayor que Él puede ser concebido. Santo Tomás prosigue:* Aquello que es tal que nada mayor puede ser concebido incluye la existencia; de lo contrario podría concebirse algo mayor, a saber, aquello que se concibe que incluye también la existencia. *Pero ¿no parece que el señor Descartes se sirve de la misma menor en su argumento? Dios es un ser soberanamente perfecto; pero acontece que el ser soberanamente perfecto incluye la existencia, porque de lo contrario no sería soberanamente perfecto. Santo Tomás infiere:* Entonces, como al ser comprendido y entendido este nombre, *Dios*, Él está en el entendimiento, se sigue también que es efectivamente; es decir, que del hecho de que en el concepto o

la noción esencial de un ser tal que nada mayor pueda ser concebido esté comprendida e incluida la existencia, se sigue que ese ser existe. *Lo mismo infiere el señor Descartes.* Pero, *dice*, del solo hecho de que yo no pueda concebir a Dios sin la existencia, se sigue que la existencia es inseparable de Él, y por lo tanto que existe verdaderamente. *Que ahora responda el mismo santo Tomás, tanto a sí mismo como al señor Descartes.* Puesto, *dice*, que cada quien entiende que por ese nombre, *Dios*, se significa lo que ha sido dicho, a saber, que es tal que nada mayor puede ser concebido, no se sigue por ello que se entienda que la cosa que es significada por ese nombre sea en la naturaleza, sino solamente en la aprehensión del entendimiento. Y no se puede decir que sea efectivamente, si no se está de acuerdo en que hay en efecto algo tal que nada mayor pueda ser concebido; lo cual niegan abiertamente quienes dicen que no hay Dios. *De donde yo respondo también en pocas palabras: aunque estemos de acuerdo en que el ser soberanamente perfecto por su propio nombre implique la existencia, no se sigue sin embargo que esa misma existencia sea en acto algo en la naturaleza, sino solamente que con el concepto o la noción del ser soberanamente perfecto se halla unido inseparablemente el de la existencia. De donde no podéis inferir que la existencia de Dios sea algo en acto, si no suponéis que ese ser soberanamente perfecto existe en acto; porque entonces Él contendrá en acto todas las perfecciones, y también la de una existencia real.*

Aceptad ahora, señores, que después de tantas fatigas, descanse un poco mi espíritu. Este compuesto, león existente, *incluye esencialmente estas dos partes, a saber, león y la existencia; porque si le quitáis una o la otra, no será ya el mismo compuesto. Ahora ¿no ha conocido Dios desde toda la eternidad este compuesto clara y distintamente? ¿Y la idea de este compuesto, en tanto que tal, no incluye esencialmente una y otra de sus partes? es decir, ¿la existencia no es de la esencia del compuesto* león existente? *Sin embargo, el conocimiento distinto que Dios ha tenido desde toda la eternidad no hace necesariamente que una u otra parte de este compuesto sea, si no se supone que todo este compuesto sea en acto; porque entonces incluirá y contendrá en sí todas sus perfecciones esenciales, y por lo tanto también la existencia actual. Igualmente, aunque yo conozca con claridad y distinción al ser soberano, y aunque el ser soberanamente perfecto incluya en su concepto esencial la existencia, sin embargo no se sigue que esa existencia sea en acto algo, si no suponéis que ese ser soberano existe; porque entonces, con todas sus demás perfecciones, Él incluirá también en acto la de la existencia; y así es necesario probar por otra vía que este ser soberanamente perfecto existe.*

Diré poco en lo que respecta a la existencia del alma y su distinción real con relación al cuerpo; porque confieso que este gran espíritu me ha fatigado ya a tal punto, que no puedo casi nada más allá. Si hay una distinción entre el alma y el cuerpo, parece probarla a partir de que esas dos cosas pueden ser concebidas distinta y separadamente una de la otra. Y sobre ello yo pongo a este sabio a luchar contra Scoto, quien dice que para que una cosa sea concebida distinta y separadamente de otra, es suficiente que haya entre ellas una distinción que llama formal y objetiva, *a la cual él coloca entre* la distinción real y la de razón; *y es así como él distingue la justicia de Dios de su misericordia*; porque ellas tienen, *dice él*, antes de cualquier operación del entendimiento, razones formales diferentes, de manera que una no es la otra; y sin embargo sería una consecuencia errada decir: la justicia puede ser concebida separadamente de la misericordia, entonces puede también existir separadamente. *No veo, empero, que yo haya traspasado ya los límites de una carta.*

He aquí, señores, las cosas que tenía para decir con respecto a lo que me habéis propuesto; corresponde ahora a vosotros ser los jueces. Si os pronunciáis en mi favor, no será difícil obligar al señor Descartes a no desearme mal por haberlo contradicho un tanto; y si estáis en su favor, desde ahora le ofrezco mi mano y me confieso vencido, con tanto más gusto, cuanto temería volverlo a ser de nuevo. Adiós.

RESPUESTAS DEL AUTOR A LAS PRIMERAS OBJECIONES

Hechas por un[14] sabio Teólogo del País-bajo

Señores:[15]

Os confieso que habéis suscitado contra mí un poderoso adversario cuyo espíritu y doctrina hubieran podido causarme gran dificultad, si ese generoso y devoto Teólogo no hubiera preferido favorecer la causa de Dios y de su débil defensor, antes que combatirla por la fuerza. Pero aunque él haya sido muy honesto al hacerlo así, yo no podría ser excusado de reproche si intentara aprovecharme de ello; por esto mi propósito es más bien descubrir aquí el artificio del cual se ha valido para ayudarme, más que responderle como a un adversario.

[14] En las ediciones 2.ª y 3.ª: «el señor Caterus».

[15] Se trata de Bannius y Bloemaert, amigos de Descartes, quienes le habían remitido las objeciones de Caterus.

Comenzó con una breve deducción de la principal razón que yo utilizo para probar la existencia de Dios, para que los Lectores se recordasen mejor de ella. Luego, después de conceder las cosas que juzgó que estaban suficientemente demostradas, y de haberlas apoyado así con su autoridad, vino al nudo de la dificultad, que consiste en saber lo que debe entenderse aquí con el nombre de *idea*, y qué causa requiere esa idea.[16]

Ahora bien, he escrito en alguna parte *que la idea es la cosa misma concebida o pensada, en tanto que está objetivamente en el entendimiento*, palabras que él finge entender de manera muy otra a como yo las he dicho, con el propósito de darme ocasión de explicarlas más claramente. *Ser*, dice él, *objetivamente en el entendimiento es terminar a la manera de un objeto el acto del entendimiento, lo que no es más que una denominación exterior y que no añade nada real a la cosa, etc.* Donde conviene señalar que él se refiere a la cosa misma, en cuanto está fuera del entendimiento, con respecto a la cual es desde luego una denominación exterior que ella esté objetivamente en el entendimiento; pero que yo hablo de la idea que nunca está fuera del entendimiento, y con respecto a la cual *ser objetivamente* no significa otra cosa que estar en el entendimiento de la manera como los objetos acostumbran estar allí. Así, por ejemplo, si alguien pregunta qué le pasa al Sol por estar objetivamente en mi entendimiento, se le responde muy bien que no le pasa más que una denominación exterior, a saber, que él termina a la manera de un objeto la operación de mi entendimiento; pero si se pregunta de la idea del Sol lo que ella es, y si se responde que es la cosa pensada en cuanto está objetivamente en el entendimiento, nadie entenderá que es el Sol mismo en cuanto esta denominación exterior está en él. Y ahí *ser objetivamente en el entendimiento* no significará terminar su operación a la manera de un objeto, sino más bien estar en el entendimiento de la manera como los objetos acostumbran estar allí; de tal suerte que la idea del Sol es el Sol mismo que existe en el entendimiento, en verdad no formalmente como está en el cielo, sino objetivamente, es decir, de la manera como los objetos acostumbran existir en el entendimiento: modo de ser que es en verdad bastante más imperfecto que aquel por el cual las cosas existen fue-

[16] En la 1.ª edición: no hay punto y aparte.

ra del entendimiento; pero sin embargo no es una pura nada, como ya lo he dicho antes.[17]

Y cuando este sabio Teólogo dice que ha habido un equívoco en estas palabras, *una pura nada*, parece que me ha querido advertir de aquel que acabo de señalar, por temor de que yo no me cuidara de él. Porque dice, en primer lugar, que una cosa que existe así en el entendimiento por su idea no es un ser real o actual, es decir, que no es algo que sea fuera del entendimiento; lo cual es verdad. Luego dice también que no es algo fingido por el espíritu, o un ser de razón, sino algo real que es concebido distintamente; palabras con las cuales admite por entero todo lo que yo he avanzado. Pero sin embargo añade: *como esta cosa sólo es concebida y ella no es en acto* (es decir, como ella es sólo una idea y no algo fuera del entendimiento), *ella puede en verdad ser concebida, pero no puede de ninguna manera ser causada*, es decir, que no tiene necesidad de causa para existir fuera del entendimiento; es lo que yo sostengo, aunque tiene ciertamente necesidad de causa para ser concebida, y sólo se trata aquí de ésta. Así, si alguien tiene en el espíritu la idea de alguna máquina muy ingeniosa, se puede preguntar con razón cuál sea la causa de esa idea; y no daría satisfacción quien respondiera que esa idea fuera del entendimiento no es nada, y por lo tanto que no puede ser causada sino únicamente concebida; porque no se pregunta aquí ninguna otra cosa, sino cuál sea la causa por la cual ella es concebida. Porque el que esa idea contenga un cierto artificio objetivo más bien que otro, debe tenerlo sin duda de alguna causa, y el artificio objetivo es la misma cosa con respecto a esa idea, que la realidad objetiva con respecto a la idea de Dios. Y en verdad se pueden señalar diversas causas de ese artificio; porque, o bien es una máquina real y semejante que habrá sido vista antes, a cuya semejanza ha sido formada esa idea, o bien un gran conocimiento de la mecánica que se halla en el entendimiento, o tal vez una gran sutileza de espíritu por cuyo medio ha podido inventarla sin ningún conocimiento precedente. Y hay que señalar que todo el artificio, que no está más que objetivamente en esa idea, debe hallarse formal o eminentemente en su causa, cualquiera que ésta pueda ser. Lo mismo hay que pensar también de la realidad objetiva que hay en la idea de Dios. Pero ¿en quién se podrá encontrar así toda esa realidad objetiva o perfección, si no es en Dios realmente existente? Y ese excelente espíritu ha visto muy bien todas estas cosas; por ello confiesa que se puede preguntar

[17] En las ediciones 1.ª y 2.ª: no hay punto y aparte.

por qué esta idea contiene esta realidad objetiva más bien que otra: pregunta a la que ha respondido, en primer lugar, *que con todas las ideas pasa lo mismo que he escrito de la idea del triángulo, a saber, que, aunque tal vez no haya triángulo en ningún lugar del mundo, no deja de haber una cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de triángulo, que es inmutable y eterna, la cual dice que no necesita causa.* Lo que, sin embargo, él juzgó correctamente que no podía satisfacer; porque, por más que la naturaleza del triángulo sea inmutable y eterna, no por ello resulta menos lícito que preguntemos por qué su idea está en nosotros. Por eso añade: *Sin embargo, si me presionáis para que os diga una razón, os diré que es la imperfección de nuestro espíritu, etc.* Respuesta con la cual él no parece haber querido dar a entender otra cosa, sino que quienes quisieran apartarse aquí de mi sentir no podrán responder nada verosímil. Porque, en efecto, no es más probable decir que la causa por la cual la idea de Dios está en nosotros es la imperfección de nuestro espíritu, que si se dijera que la ignorancia de la mecánica es la causa por la que imaginamos más bien una máquina muy llena de artificio que una menos perfecta. Porque, bien al contrario, si alguien tiene la idea de una máquina en la que se halle contenido todo el artificio que se pudiera imaginar, de ello se infiere muy bien que esa idea procede de una causa en la que habría realmente y en efecto todo el artificio imaginable, aunque en esa idea no se halle sino objetivamente y no en efecto. Y por la misma razón, como tenemos en nosotros la idea de Dios en la que está contenida toda la perfección que pueda alguna vez imaginarse, de ello se puede concluir con mucha evidencia que esa idea depende y procede de alguna causa que contiene en sí verdaderamente toda esa perfección, a saber, de Dios realmente existente. Y desde luego que la dificultad no parecería mayor en una que en otra, si, así como todos los hombres no son expertos en mecánica y por ello no pueden tener ideas de máquinas muy artificiales, así todos no tuvieran la misma facultad de concebir la idea de Dios. Pero como ella está impresa de una misma manera en el espíritu de todo el mundo, y como no vemos que nunca nos venga de otra parte, sino de nosotros mismos, suponemos que pertenece a la naturaleza de nuestro espíritu. Y en verdad no andamos descarriados; pero olvidamos otra cosa que se debe considerar principalmente, y de la cual depende toda la fuerza y toda la luz, o la inteligencia, de este argumento, y es *que esta facultad de tener en sí la idea de Dios no podría estar en nosotros, si nuestro espíritu fuera sólo una cosa finita, como lo es en efecto, y si no tuviese como causa de su ser una causa que fuese Dios.* Por lo cual,

además de eso, he exigido saber si yo podía ser, en caso de que Dios no fuera, no tanto para aportar una razón diferente de la precedente, como para explicar la misma con más exactitud.

Pero aquí la cortesía de este adversario me arroja a un pasaje bastante difícil y capaz de atraer sobre mí la envidia y los celos de muchos; porque compara mi argumento con otro sacado de santo Tomás y de Aristóteles, como si quisiera por ese medio obligarme a decir la razón por la cual, habiendo entrado con ellos por un mismo camino, yo no los he seguido en todas las cosas; le ruego, sin embargo, que me permita no hablar de los demás y sólo dar razón de las cosas que he escrito. En primer lugar, pues, no he sacado mi argumento de que yo veía que en las cosas sensibles había un orden o una cierta cadena de causas eficientes, en parte porque he pensado que la existencia de Dios era mucho más evidente que la de cualquier cosa sensible, y en parte también porque no veía que esa cadena de causas me pudiese conducir a otra cosa que a hacerme conocer la imperfección de mi espíritu, en cuanto no puedo comprender cómo una infinidad de causas tales se han sucedido de tal manera unas a otras desde toda la eternidad, que no haya habido una primera. Porque ciertamente, de que yo no pueda comprender eso, no se sigue que deba haber una primera: como tampoco de que yo no pueda comprender una infinidad de divisiones en una cantidad finita, no se sigue que sea posible llegar a una última después de la cual esa cantidad no pueda ser dividida más; se sigue en cambio únicamente que mi entendimiento, que es finito, no puede comprender lo infinito. Por ello he preferido apoyar mi razonamiento sobre la existencia de mí mismo, que no depende de ninguna cadena de causas, y que me es tan conocida que nada lo puede ser más; e, interrogándome yo mismo sobre esto, no he investigado tanto por qué causa yo haya sido producido en otro tiempo, sino que he investigado sobre todo cual es la causa que me conserva ahora, para liberarme así de toda cadena y sucesión de causas. Además de esto, no he buscado cuál sea la causa de mi ser en tanto que estoy compuesto de cuerpo y alma, sino única y precisamente en tanto que soy una cosa que piensa. Lo que creo que sirve no poco para este asunto, porque he podido así librarme mucho mejor de los prejuicios, considerar lo que dicta la luz natural, interrogarme a mí mismo y tener por cierto que no puede haber en mí nada de lo que no tenga algún conocimiento. Lo que en efecto es otra cosa que si, por el hecho de ver que he nacido de mi padre, considerara que mi padre viene también de mi abuelo; y si, puesto que al buscar así los padres de mis padres yo no podía conti-

nuar ese progreso al infinito, para ponerle fin a esa búsqueda concluyera que hay una causa primera. Además, no he buscado únicamente cual es la causa de mi ser en tanto que soy una cosa que piensa, sino principalmente en tanto que, entre muchos otros pensamientos, reconozco que tengo en mí la idea de un ser soberanamente perfecto; porque sólo de esto depende toda la fuerza de mi demostración. En primer lugar, porque esta idea me hace conocer lo que es Dios, al menos en tanto que soy capaz de conocerlo; y, según las leyes de la verdadera Lógica, no se debe preguntar nunca de ninguna cosa *si ella es*, si no se sabe en primer término *lo que ella es.* En segundo lugar, porque esta misma idea es la que ofrece la ocasión de examinar si soy por mí o por otro, y de reconocer mis defectos. Y, en último lugar, es ella la que me enseña que no solamente hay una causa de mi ser, sino además también que esa causa contiene toda suerte de perfecciones, y que por lo tanto es Dios. En fin, no he dicho que es imposible que una cosa sea la causa eficiente de sí misma; porque, por más que esto sea obviamente verdadero cuando se restringe la significación de eficiente a aquellas causas que son diferentes de sus efectos o que los preceden en el tiempo, parece sin embargo que en esta cuestión no se la debe restringir así, tanto porque sería una cuestión frívola: ya que ¿quién no sabe que una misma cosa no puede ser diferente de sí misma, ni precederse en el tiempo?, como también porque la luz natural no nos dicta que sea lo propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto: porque, al contrario, hablando con propiedad, ella no tiene el nombre ni la naturaleza de causa eficiente sino cuando produce su efecto, y por lo tanto no es antes que él. Pero es cierto que la luz natural nos dicta que no hay ninguna cosa de la que no sea lícito preguntar por qué existe, o de la que no se pueda buscar la causa eficiente, o bien, si no la tiene, preguntar por qué no tiene necesidad de ella; de modo que si yo pensara que ninguna cosa puede de alguna manera ser con respecto a sí misma lo que la causa eficiente es con respecto a su efecto,[18] no habría lugar para que de allí yo pretendiese concluir que hay una primera causa, sino que, por el contrario, a esa misma que se llamaría primera yo le buscaría de nuevo la causa, y así nunca llegaría a una primera. Yo confieso desde luego con franqueza que puede haber algo en lo que haya un poder tan grande y

[18] En el texto latino de la 1.ª edición se añadía: «Hay que señalar que con estas palabras no hay que entender sino que la esencia de algo podría ser tal que no necesitase causa eficiente alguna para existir».

tan inagotable, que nunca haya tenido necesidad de ninguna ayuda para existir, y que tampoco la tiene ahora para ser conservado, y que sea así de cierta manera la causa de sí mismo; y concibo que Dios sea así. Porque, aunque yo hubiera sido desde toda la eternidad y no hubiera habido por consiguiente nada antes de mí, sin embargo, como veo que las partes del tiempo pueden ser separadas unas de otras, y que así, del hecho de que yo sea ahora no se sigue que yo deba ser también después, si, por decirlo así, yo no soy creado de nuevo en cada momento por alguna causa, no pondría ninguna dificultad en llamar *eficiente* a la causa que me ha creado continuamente de esa manera, es decir, que me conserva. Así, aunque Dios haya sido siempre, sin embargo, como es él mismo quien en efecto se conserva, parece que con suficiente propiedad puede ser dicho y llamado *la causa de sí mismo.* (Hay que señalar, sin embargo, que no pretendo hablar aquí de una conservación que se haga por alguna influencia real y positiva de la causa eficiente, sino que entiendo únicamente que la esencia de Dios es tal, que es imposible que no sea o que no exista siempre.)

Una vez que esto ha sido puesto, me resultará fácil responder a la distinción del término *por sí* que ese muy docto Teólogo me advierte que debe ser explicada. Porque, si bien es cierto que quienes no se atienen sino al significado propio y estricto de eficiente, piensan que es imposible que una cosa sea la causa eficiente de sí misma, y no descubren aquí ningún género de causa que tenga relación o analogía con la causa eficiente, si bien es cierto, digo, que ellos no tienen costumbre de entender otra cosa cuando dicen que algo es *por sí* sino que no tiene causa, sin embargo, si quieren fijarse en la cosa antes que en las palabras, reconocerán con facilidad que el significado negativo del término *por sí* procede únicamente de la imperfección del espíritu humano y que no tiene ningún fundamento en las cosas; pero que hay otro significado positivo sacado de la verdad de las cosas; y únicamente sobre éste se apoya mi argumento. Porque si, por ejemplo, alguien piensa que un cuerpo es por sí, puede no entender con eso otra cosa sino que ese cuerpo no tiene causa; y no afirma así lo que piensa con alguna razón positiva, sino únicamente de manera negativa, porque no conoce ninguna causa de ese cuerpo. Pero eso testifica cierta imperfección en su juicio, como lo reconocerá fácilmente luego si considera que las partes del tiempo no dependen unas de otras, y que, por lo tanto, de que él haya supuesto que ese cuerpo hasta ahora haya sido por sí, es decir, sin causa, no se sigue que por ello deba ser también en lo porvenir, a no ser que tenga en él cierto poder real y positivo que, por decir-

lo así, lo reproduzca continuamente. Porque entonces, al ver que en la idea del cuerpo no se encuentra ningún poder de esa especie, le será fácil inferir de ahí que ese cuerpo no es por sí, y tomará así el término *por sí* positivamente. Así mismo, cuando decimos que Dios es por sí, desde luego que podemos también entender esto de manera negativa, y no tener otro pensamiento sino que no hay causa de su existencia; pero si antes hemos investigado la causa por qué es, o por qué no cesa de ser, y si, al considerar el poder inmenso e incomprensible que está contenido en su idea, lo hemos reconocido tan pleno y tan abundante que en efecto es la causa por la que Él es y no cesa de ser, decimos que Dios es *por sí*, ya no negativamente, sino, por el contrario, de manera positiva. Porque, aunque no sea necesario decir que Él es la causa eficiente de sí mismo, por el temor de que tal vez se caiga en una disputa de palabras, sin embargo, como vemos que lo que hace que Él sea por sí, o que no tenga causa diferente de sí mismo, no procede de la nada, sino de la real y verdadera inmensidad de su poder, es perfectamente lícito que pensemos que Él hace en cierta manera lo mismo con respecto a sí mismo que la causa eficiente con respecto a su efecto, y, por lo tanto, que Él es por sí positivamente. Es también lícito que cada uno se pregunte a sí mismo para saber si en ese mismo sentido Él es por sí, y como no encuentra en sí ningún poder capaz de conservarlo ni siquiera un momento, concluye con razón que es por otro, y hasta por otro que es por sí, porque al tratarse aquí del tiempo presente y no del pasado o del futuro, el progreso no puede ser continuado al infinito. Más aún, voy a añadir aquí además (lo que sin embargo no he escrito en otra parte) que no se puede ir sólo hasta una causa segunda, porque aquella que tiene tanto poder como para conservar una cosa que está fuera de ella, con mayor razón se conserva a sí misma por su propio poder, y así ella es *por sí*.[19]

[19] El parágrafo añadido a la traducción francesa, al que se refiere AT, VII, pág. 111 (texto latino de la objeción), nota b, no se encuentra sino en la traducción de 1661, hecha por Clerselier, y que por lo tanto no fue vista por Descartes. Sin embargo lo presentamos aquí a título de documento: «Y para prevenir aquí una objeción que se podría hacer, a saber, que tal vez quien se interroga a sí mismo de esa manera tiene el poder de conservarse sin que él se aperciba de ello, digo que esto no puede ser, y que si ese poder estuviera en él, necesariamente sabría de él; porque como él no se considera en este momento sino como una cosa que piensa, no podría haber nada en él de lo cual no pudiera tener conocimiento, puesto que, como todas las acciones de un espíritu (como sería la de conservarse a sí mismo, si ella procediera de él) son pensamientos, y por lo tanto están presentes y son conocidas por el espíritu, ella, como las otras, le estaría también presente y sería

Ahora bien, cuando se dice que toda limitación es por una causa, pienso, en verdad, que se entiende algo verdadero, pero que no se expresa en términos lo bastante apropiados, y que no se disipa la dificultad; porque, hablando con propiedad, la limitación es sólo una negación de una mayor perfección, negación que no es por una causa, sino más bien la cosa limitada. Y aunque sea verdad que toda cosa es limitada por una causa, esto sin embargo no es de por sí obvio, sino que hace falta probarlo por otra parte. Porque, como responde muy bien ese sutil Teólogo, una cosa puede ser limitada de dos maneras, o porque quien la produce no le ha dado más perfecciones, o porque su naturaleza es tal que no puede recibir sino un cierto número de ellas, como es de la naturaleza del triángulo no tener más de tres lados. Pero me parece una cosa de por sí evidente y que no tiene necesidad de prueba, que todo lo que existe es, o por una causa, o por sí como por una causa; porque, como concebimos y entendemos muy bien no sólo la existencia, sino también la negación de la existencia, nada hay que podamos fingir que sea de tal manera por sí que no haga falta dar ninguna razón de por qué existe más bien que no existe; y así debemos siempre interpretar este término *ser por sí* positivamente y como si fuera ser por una causa, a saber, por una sobreabundancia de su propio poder que sólo puede darse en Dios, como se puede demostrar fácilmente.)

Lo que a continuación me es concedido por ese sabio doctor, aunque en efecto no sea objeto de ninguna duda, es sin embargo de ordinario tan poco tenido en cuenta, y es de tal importancia para sacar toda la filosofía de las tinieblas donde parece haber sido sepultada, que, como él lo confirma con su autoridad, me ayuda mucho en mi propósito.

Y él pregunta aquí, con mucha razón, si conozco clara y distintamente al infinito; porque, si bien he tratado de prevenir esta objeción, sin embargo ella se presenta tan fácilmente a cada uno, que es necesario que yo responda a ella con un poco más de amplitud. Por eso voy a decir aquí, en primer lugar, que el infinito, en tanto que infinito, no es en verdad comprendido, pero que sin embargo es entendido; porque entender clara y distintamente que una cosa es tal que no se le pueden hallar límites, es claramente entender que es infinita. Y nada hay

conocida, y por ello él vendría necesariamente a conocer la facultad que la produjera, ya que toda acción nos conduce necesariamente a conocer la facultad que la produce».

que yo llame propiamente infinito sino aquello en lo que por ninguna parte encuentro límites, sentido en el cual sólo Dios es infinito. Pero a las cosas a las que sólo bajo cierta consideración no les veo fin, como la extensión de los espacios imaginarios, la multitud de los números, la divisibilidad de las partes de la cantidad y otras cosas semejantes, las llamo *indefinidas* y no *infinitas*, porque no son por todas partes sin fin ni sin límites. Más aún, introduzco una distinción entre la razón formal del infinito, o la infinitud, y la cosa que es infinita. Porque, en cuanto a la infinitud, aunque concebimos que es muy positiva, no la entendemos sin embargo sino de manera negativa, a saber, porque no hallamos en la cosa ninguna limitación. Y en cuanto a la cosa que es infinita, la concebimos en verdad positivamente, pero no según toda su extensión, es decir, que no comprendemos todo lo que es inteligible en ella. Pero así como cuando dirigimos los ojos al mar, no se deja de decir que lo vemos aunque nuestra vista no alcance todas sus partes ni mida su vasta extensión: y desde luego, cuando no lo miramos sino de lejos, como si quisiéramos abrazarlo todo con nuestra vista, sólo lo vemos de manera confusa, como también imaginamos sólo confusamente un Kiliágono cuando tratamos de imaginar a la vez todos sus lados; en cambio, cuando nuestra vista se detiene únicamente sobre una parte del mar, esta visión puede ser entonces bastante clara y distinta, como también la imaginación de un Kiliágono cuando se extiende únicamente sobre uno o dos de sus lados. Igualmente confieso, con todos los Teólogos, que Dios no puede ser comprendido por el espíritu humano, más aún, que no puede ser conocido distintamente por quienes intentan abrazarlo todo entero y a la vez con el pensamiento, y lo miran como de lejos: en este sentido dice santo Tomás, en el lugar citado antes, que el conocimiento de Dios está en nosotros únicamente bajo una especie de confusión y como bajo una imagen oscura; pero quienes consideran con atención cada una de sus perfecciones y aplican todas las fuerzas de su espíritu a la contemplación de las mismas, no con el propósito de comprenderlas, sino más bien de admirarlas y de reconocer cuánto más allá se hallan de toda comprensión, esos, digo, encuentran en Él incomparablemente más cosas que pueden ser conocidas clara y distintamente, y con mayor facilidad, que las que se encuentran en cualquier otra de las cosas creadas. Lo que el mismo santo Tomás ha reconocido muy bien en ese lugar, como resulta fácil de ver, ya que en el artículo siguiente afirma que la existencia de Dios puede ser demostrada. En lo que a mí toca, todas las veces que he dicho que Dios podía ser conocido de

manera clara y distinta, nunca he pretendido hablar más que de este conocimiento finito y acomodado a la pequeña capacidad de nuestros espíritus. Tampoco ha sido necesario entenderlo de otra manera para la verdad de las cosas que he avanzado, como se verá fácilmente si se tiene en cuenta que no he dicho eso sino en dos lugares. En uno de ellos se trataba de saber si algo real se hallaba contenido en la idea que formamos de Dios, o si sólo había negación de algo (así como se puede dudar si en la idea del frío no hay sino una negación del calor), lo que puede conocerse fácilmente aunque no se comprenda el infinito. Y en el otro he sostenido que la existencia no pertenecía menos a la naturaleza del ser soberanamente perfecto, que los tres lados a la naturaleza del triángulo: lo que se puede también entender suficientemente sin que se tenga un conocimiento de Dios tan extenso que comprenda todo lo que hay en Él.

Él compara otra vez aquí uno de mis argumentos con otro de santo Tomás, con el propósito de obligarme en cierto modo a mostrar cuál de los dos tiene más fuerza. Y me parece que puedo hacerlo sin mucha envidia, porque santo Tomás no se sirvió de ese argumento como suyo, y no concluyó la misma cosa que aquella de la que yo me sirvo; y, en fin, no me alejo aquí de ninguna manera de la opinión de este Angélico Doctor. Porque se le pregunta, a saber, si el conocimiento de la existencia de Dios es tan natural al espíritu humano que no haya necesidad de probarla, es decir, si es clara y obvia para todos; lo que él niega, y yo con él. Ahora bien, el argumento que se objeta a sí mismo se puede proponer así: Cuando se comprende y entiende lo que significa el nombre *Dios*, se entiende una cosa tal que nada mayor puede ser concebido; ahora bien, es una cosa mayor ser efectivamente y en el entendimiento, que ser únicamente en el entendimiento; entonces, cuando se comprende y entiende lo que significa el nombre *Dios*, se entiende que Dios es efectivamente y en el entendimiento: donde hay una falta obvia en la forma, porque se debería concluir únicamente: entonces, cuando se comprende y entiende lo que significa el nombre *Dios*, se entiende que significa una cosa que es efectivamente y en el entendimiento; ahora bien, lo que es significado por una palabra, no por ello parece ser verdadero. Mi argumento, en cambio, ha sido éste: lo que concebimos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza, o a la esencia, o la forma inmutable y verdadera de algo, puede ser dicho o afirmado con verdad de ese algo; ahora bien, después de que hemos buscado con suficiente cuidado lo que Dios es, concebimos clara y distintamente que pertenece a

su verdadera e inmutable naturaleza que exista; así pues, podemos afirmar entonces con verdad que existe. Donde al menos la conclusión es legítima. Pero la mayor tampoco se puede negar, porque ya antes se ha llegado a estar de acuerdo en que todo lo que entendemos o concebimos clara y distintamente es verdadero. No queda entonces sino la menor, donde confieso que la dificultad no es pequeña. En primer lugar, porque estamos tan acostumbrados en todas las demás cosas a distinguir la existencia de la esencia, que no nos damos bien cuenta cómo ella pertenece a la esencia de Dios y no a la esencia de las demás cosas; y también porque, al no distinguir las cosas que pertenecen a la verdadera e inmutable esencia de algo de aquellas que no le son atribuidas sino por la ficción de nuestro entendimiento, aunque percibamos con bastante claridad que la existencia pertenece a la esencia de Dios, sin embargo no concluimos de ahí que Dios exista, porque no sabemos si su esencia es inmutable y verdadera, o si sólo ha sido inventada. Ahora bien, para suprimir la primera parte de esta dificultad, hay que distinguir entre la existencia posible y la necesaria; y tener en cuenta que la existencia posible está contenida en el concepto o la idea de todas las cosas que concebimos clara y distintamente, pero que la existencia necesaria no está contenida sino únicamente en la idea de Dios. Porque no dudo que quienes lleguen a considerar con atención esta diferencia que hay entre la idea de Dios y todas las demás ideas, percibirán muy bien que, por más que no concibamos nunca las demás cosas sino como existentes, de ello no se sigue sin embargo que existan, sino únicamente que pueden existir; porque no concebimos que sea necesario que la existencia actual esté unida con las demás propiedades de ellas; pero que del hecho de que concebimos claramente que la existencia actual está necesariamente y siempre unida con los demás atributos de Dios, se sigue de ahí que Dios necesariamente existe. Después, para suprimir la otra parte de la dificultad, hay que tener en cuenta que las ideas que no contienen naturalezas verdaderas e inmutables, sino sólo inventadas y compuestas por el entendimiento, pueden ser divididas por el mismo entendimiento, no sólo por una abstracción o restricción de su pensamiento, sino por una operación clara y distinta; de modo que las cosas que el entendimiento no puede dividir así, sin duda no han sido hechas o compuestas por él. Por ejemplo, cuando me represento un caballo alado, o un león actualmente existente, o un triángulo inscrito en un cuadrado, concibo con facilidad que puedo también muy al contrario representarme un caballo que no tenga alas, un león que no

sea existente, un triángulo sin cuadrado, y por lo tanto que esas cosas no tienen naturalezas verdaderas e inmutables. Pero si me represento un triángulo o un cuadrado (no hablo aquí del león o del caballo, porque sus naturalezas no nos son aún enteramente conocidas), entonces todo lo que llegue a reconocer que está contenido en la idea del triángulo, como que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, etc., lo afirmaré con verdad de un triángulo; y de un cuadrado, todo lo que llegue a encontrar que está contenido en la idea del cuadrado; porque si bien yo puedo concebir un triángulo restringiendo de tal manera mi pensamiento que no conciba de ninguna manera que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, no puedo sin embargo negárselo mediante una operación clara y distinta, es decir, entendiendo con nitidez lo que digo. Además, si considero un triángulo inscrito en un cuadrado, no para atribuirle al cuadrado lo que pertenece únicamente al triángulo, o para atribuirle al triángulo lo que pertenece al cuadrado, sino para examinar únicamente las cosas que nacen de la conjunción de uno y otro, la naturaleza de esta figura compuesta del triángulo y del cuadrado no será menos verdadera e inmutable, que la del solo cuadrado y del solo triángulo. De manera que podré afirmar con verdad que el cuadrado no es menor que el doble del triángulo que le ha sido inscrito, y otras cosas semejantes que pertenecen a la naturaleza de esta figura compuesta. Pero si considero que en la idea de un cuerpo muy perfecto está contenida la existencia, y esto porque es mayor perfección ser en efecto y en el entendimiento, que ser únicamente en el entendimiento, no puedo de ahí concluir que ese cuerpo muy perfecto existe, sino únicamente que puede existir. Porque conozco suficientemente que esta idea ha sido hecha por mi entendimiento que ha juntado todas las perfecciones corporales; y también que la existencia no resulta de las demás perfecciones que están comprendidas en la naturaleza del cuerpo, porque se puede igualmente afirmar o negar que existan. Y además, como consecuencia de que al examinar la idea del cuerpo no veo en él ninguna fuerza por la que se produzca o se conserve él mismo, concluyo muy bien que la existencia necesaria, única que se considera aquí, conviene tan poco a la naturaleza del cuerpo, por perfecto que pueda ser, como pertenece a la naturaleza de una montaña no tener valle, o a la naturaleza del triángulo tener sus ángulos más grandes que dos rectos. Pero ahora, si preguntamos, no acerca de un cuerpo, sino acerca de alguna cosa cualquiera que tenga todas las perfecciones que pueden estar juntas, para saber si la existencia debe ser contada entre ellas; es

verdad que en un primer momento podremos dudar de ello, porque nuestro espíritu, que es finito, como no acostumbra considerarlas sino separadas, tal vez no percibirá a primera vista cuan necesariamente están unidas entre ellas. Pero si examinamos con cuidado para saber si la existencia conviene al ser soberanamente poderoso, y qué clase de existencia, podremos clara y distintamente conocer, en primer lugar, que al menos la existencia posible le conviene, como a todas las demás cosas de las que tenemos en nosotros alguna idea distinta, aun a aquellas que son compuestas por las ficciones de nuestro espíritu. Luego, dado que no podemos pensar que su existencia es posible sin que al mismo tiempo, al darnos cuenta de su poder infinito, no conozcamos que puede existir por su propia fuerza, concluiremos que realmente existe y que ha sido desde toda la eternidad. Porque es muy obvio por la luz natural que lo que puede existir por su propia fuerza existe siempre; y conoceremos así que la existencia necesaria está contenida en la idea de un ser soberanamente poderoso, no por alguna ficción del entendimiento, sino porque existir pertenece a la verdadera e inmutable naturaleza de un ser tal; y conoceremos también con facilidad que es imposible que ese ser soberanamente poderoso no tenga en él todas las demás perfecciones que están contenidas en la idea de Dios, de manera que por la propia naturaleza de éstas y sin ninguna ficción del entendimiento se hallan todas juntas a la vez y existen en Dios. Todas estas cosas son obvias para quien piensa en ello con seriedad, y no difieren de las que yo ya había escrito antes, si no es únicamente en la manera como son explicadas aquí, que yo expresamente he cambiado para acomodarme a la diversidad de los espíritus. Y voy a confesar aquí con libertad que este argumento es tal, que quienes no lleguen a recordar todas las cosas que sirven para su demostración, lo tomarán fácilmente por un sofisma; y que esto me ha hecho dudar en un comienzo si debía servirme de él, por el temor de dar ocasión, a quienes no lleguen a comprenderlo, para que desconfíen también de los otros. Pero como sólo hay dos vías por las cuales se puede demostrar que hay un Dios, a saber: la una por sus efectos y la otra por su esencia, o su misma naturaleza; y ya he explicado, tanto como me ha sido posible, la primera en la tercera Meditación, he creído que luego de ello no debía omitir la otra.

En lo que respecta a la distinción formal que ese muy docto Teólogo dice haber tomado de Scoto, respondo brevemente que ella no difiere de la modal, y no se extiende sino a los seres incompletos que he distinguido con cuidado de los que son completos; y que en ver-

dad ella es suficiente para hacer que una cosa sea concebida separada y distintamente de otra por una abstracción del espíritu que concibe la cosa de manera imperfecta, pero no para hacer que dos cosas sean concebidas de tal manera distintas y separadas una de otra, que entendamos que cada una es un ser completo y diferente de cualquier otro; porque para esto hay necesidad de una distinción real. Así, por ejemplo, entre el movimiento y la figura de un mismo cuerpo hay una distinción formal, y puedo muy bien concebir el movimiento sin la figura, y la figura sin el movimiento, y uno y otro sin pensar particularmente en el cuerpo que se mueve o que es configurado; pero no puedo sin embargo concebir plena y perfectamente el movimiento sin algún cuerpo al cual ese movimiento esté adherido, ni la figura sin algún cuerpo donde resida esa figura; ni puedo, en fin, fingir que el movimiento esté en una cosa en la que la figura no pueda estar, o la figura en una cosa incapaz de movimiento. De la misma manera, no puedo concebir la justicia sin un justo, o la misericordia sin un misericordioso; y no se puede fingir que aquel que es justo no pueda ser misericordioso. Pero concibo plenamente lo que es el cuerpo (es decir, concibo el cuerpo como una cosa completa), pensando únicamente que es una cosa extensa, figurada, móvil, etc., aunque niegue de él todas las cosas que pertenecen a la naturaleza del espíritu; y concibo también que el espíritu es una cosa completa, que duda, que entiende, que quiere, etc., aunque no acepte que haya en él ninguna de las cosas que están contenidas en la idea del cuerpo; lo que no podría hacerse si no hubiera una distinción real entre el cuerpo y el espíritu.

He aquí, señores, lo que he tenido para responder a las objeciones sutiles y generosas de vuestro común amigo. Pero si no he logrado darle entera satisfacción, os pido que se me advierta de los lugares que merecen una más amplia explicación, o tal vez hasta su censura. Que si puedo obtener esto de él por vuestro medio, me tendré por infinitamente obligado con todos vosotros.

SEGUNDAS OBJECIONES

Recogidas por el R. P. Mersenne[20] *de la boca de diversos Teólogos y Filósofos*

Señor:

Puesto que para confundir a los nuevos Gigantes[21] *del siglo que osan atacar al Autor de todas las cosas, vos habéis asumido la tarea de consolidarle el trono demostrando su existencia, y vuestro propósito parece haber sido tan bien conducido que las gentes de bien pueden esperar que en adelante no habrá nadie que, después de haber leído con atención vuestras Meditaciones, no confiese que hay una divinidad eterna de quien todas las cosas dependen, hemos juzgado conveniente advertiros y rogaros todos juntos que arrojéis una vez más, sobre ciertos lugares que os indicaremos a continuación, una luz tal, que no quede nada en toda vuestra obra que no haya sido, si ello es posible, muy clara y muy obviamente demostrado. Porque, dado que vos habéis, después de muchos años, ejercitado de tal manera vuestro espíritu con meditaciones continuas, que las cosas que a los demás les parecen oscuras e inciertas, os pueden parecer más claras, y que vos las concebís tal vez por una simple inspección del espíritu sin apercibiros de la oscuridad que en ellas encuentran los demás, será bueno que se os advierta de aquellas que tienen necesidad de ser explicadas y demostradas con más claridad y más amplitud, de modo que cuando nos hayáis satisfecho en esto, no juzguemos que haya alguien que pueda negar que las razones, cuya deducción habéis iniciado para la gloria de Dios y la utilidad del público, (no)*[22] *deban ser tenidas por demostraciones.*

En primer lugar, *os recordaréis que no es actualmente y en verdad, sino sólo por una ficción del espíritu, que habéis rechazado, tanto como os ha sido posible, las ideas de todos los cuerpos como cosas fingidas o fantasmas engañadores, para concluir que sois únicamente una cosa que piensa; por temor a que, después de esto, no creyeseis*[23] *tal vez que se pudiera concluir que en efecto y sin ficción no erais otra cosa que un espíritu o una cosa que piensa; esto es lo único que hemos hallado digno de observación*

[20] Marin Mersenne (1588-1648): religioso de la orden de los Mínimos, gran amigo de Descartes, filósofo, físico y matemático.

[21] Alusión a los Gigantes que se rebelaron contra Zeus.

[22] En la 1.ª edición: omite «no».

[23] En las ediciones 1.ª y 3.ª: «no creáis».

con respecto a vuestras dos primeras Meditaciones, en las que hacéis ver claramente que al menos es cierto que vos, que pensáis, sois algo. Pero detengámonos aquí un poco. Hasta allí conocéis que sois una cosa que piensa, pero no sabéis todavía lo que es esa cosa que piensa. Y ¿qué sabéis vos si no es un cuerpo que por sus diversos movimientos y encuentros ejecuta esa acción que llamamos con el nombre de pensamiento? Porque, aunque creáis haber rechazado toda clase de cuerpos, os habéis podido equivocar en no haberos rechazado a vos mismo que sois un cuerpo. Porque ¿cómo probáis que un cuerpo no puede pensar? ¿O qué movimientos corporales no son el pensamiento mismo? ¿Y por qué todo el sistema de vuestro cuerpo, que creéis haber rechazado, o algunas partes de él, por ejemplo aquellas del cerebro, no pueden concurrir para formar esos movimientos que llamamos pensamientos? Yo soy, decís, una cosa que piensa; pero ¿sabéis acaso que no sois también un movimiento corporal, o un cuerpo sacudido?

En segundo lugar, *de la idea de un ser soberano, que sustentáis que no puede ser producida por vos, os atrevéis a concluir la existencia de un ser soberano, único del que puede proceder la idea que hay en vuestro espíritu. Pero hallamos en nosotros mismos un fundamento suficiente, de modo que, apoyándonos solamente en él, podemos formar esa idea, aunque no hubiera ningún ser soberano, o no supiéramos si lo hay, y su existencia ni siquiera nos viniera a la mente; porque ¿acaso no veo que, al tener la facultad de pensar, tengo en mí cierto grado de perfección? ¿Y no veo también que otros además de mí tienen un grado semejante? Lo cual me sirve de fundamento para pensar en cualquier número que sea, y también para añadir un grado de perfección sobre otro hasta el infinito; lo mismo que si no hubiera en el mundo sino un grado de calor o de luz, yo podría sin embargo añadirle e inventarle siempre nuevos hasta el infinito. ¿Por qué, en forma parecida, no podría yo añadirle, a cualquier grado de ser que yo perciba que hay en mí, cualquier otro grado más, y con todos los grados que puedan añadirse formar la idea de un ser perfecto? Vos decís, empero, que el efecto no puede tener ningún grado de perfección o de realidad que antes no haya habido en su causa. Pero (además de que vemos todos los días que las moscas y muchos otros animales, como también las plantas, son producidos por el Sol, la lluvia y la tierra, en los que no hay vida como en esos animales, vida que es mucho más noble que cualquier otro grado puramente corporal, por lo que sucede que el efecto saca alguna realidad de su causa que sin embargo no estaba en su causa); pero, digo, esa idea no es otra cosa que un ser de razón que no es más noble que vuestro espíritu que la concibe. Además, ¿cómo sabéis si esa idea se hubiese presentado alguna vez a vuestro espíritu, si hubieseis pasado toda*

vuestra vida en un desierto y no en compañía de personas sabias? ¿Y no se puede decir que la habéis tomado de pensamientos que habéis tenido antes, de enseñanzas de los libros, de discursos y conversaciones con vuestros amigos, etc., y no de vuestro espíritu únicamente, o de un ser soberano existente? Por lo tanto, habría que probar más claramente que esta idea no podría estar en vos si no hubiera un ser soberano; y entonces seremos los primeros en someternos a vuestro razonamiento y darnos completamente por vencidos. Ahora bien, que esta idea proceda de esas nociones anticipadas parece que se muestra con bastante claridad, porque los Canadienses, los Hurones y los demás hombres Salvajes no tienen en ellos tal idea que vos podéis formar a partir del conocimiento que tenéis de las cosas corporales; de modo que vuestra idea no representa nada más que este mundo corporal que abarca todas las perfecciones que podríais imaginar; de modo que no podéis concluir otra cosa, sino que hay un ser corporal muy perfecto; a no ser que añadáis algo más que eleve vuestro espíritu hasta el conocimiento de las cosas espirituales o incorporales. Podemos decir aquí además que la idea de un Ángel puede estar en vos, así como la de un ser muy perfecto, sin que haya necesidad para ello de que sea formada en vos por un Ángel realmente existente, aunque el Ángel sea mucho más perfecto que vos. Ahora bien, no tenéis la idea de Dios, como tampoco las de un número o de una línea infinita; y aunque pudierais tenerla, ese número sería sin embargo imposible. Añadid a esto que la idea de la unidad y la simplicidad de una sola perfección que abarca y contiene todas las demás, se hace únicamente por la operación del entendimiento que razona, así como se hacen las unidades universales, como se puede ver por la unidad genérica, trascendental, etc.

En tercer lugar, *puesto que no estáis todavía seguro de la existencia de Dios, y decís sin embargo que no podréis estar seguro de nada, o que no podéis conocer nada clara y distintamente, si antes no conocéis cierta y claramente que Dios existe, se sigue que no sabéis aún que sois una cosa que piensa, puesto que, según vos, este conocimiento depende del conocimiento claro de un Dios existente, conocimiento que aún no habéis demostrado en los lugares donde concluís que conocéis claramente lo que sois. Añadid a esto que un Ateo conoce con claridad y distinción que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, aunque se halle sin embargo muy lejos de creer en la existencia de Dios, puesto que la niega por completo: porque, dice él, si Dios existiera habría un ser soberano y un soberano bien, es decir, un infinito; pero lo que es infinito en todo género de perfección excluye cualquier otra cosa, no sólo toda clase de ser y de bien, sino también toda clase de no ser y de mal; y sin embargo hay muchos seres y muchos bienes,*

como también muchos no seres y muchos males;[24] *objeción a la que creemos que sería conveniente que respondierais, para que no les quede ya nada a los impíos para objetar, o que les pueda servir de pretexto a su impiedad.*

En cuarto lugar, *negáis que Dios pueda mentir o engañar; aunque hay sin embargo Escolásticos que sostienen lo contrario, como Gabriel, el Ariminense*[25] *y algunos otros que piensan que Dios miente absolutamente hablando, es decir, que significa algo a los hombres contra su intención y contra lo que ha decretado o resuelto, como cuando, sin añadir condición, dice a los Ninivitas por su Profeta:* Todavía cuarenta días y Nínive será destruida, *y cuando dice muchas otras cosas que no llegaron a suceder, porque no quiso que tales palabras respondieran a su intención y a su decreto. Porque si endureció y encegueció al Faraón, y si puso en los Profetas un espíritu de mentira, ¿cómo podéis decir que no podemos ser engañados por Él? ¿No puede Dios comportarse con los hombres como un médico con sus enfermos, y un padre con sus hijos, quienes, tanto uno como otro, engañan con frecuencia, pero siempre con prudencia y utilidad? Porque si Dios nos mostrase la verdad desnuda ¿qué ojo, o más bien, qué espíritu tendría suficiente fuerza para soportarla?*

De manera que, para decir verdad, no es necesario inventar un Dios engañador para que seáis engañado en las cosas que pensáis conocer clara y distintamente, ya que la causa de ese engaño puede estar en vos mismo, aunque ni siquiera lo soñéis. Porque ¿cómo sabéis si vuestra naturaleza no es tal que se engañe siempre, o al menos con mucha frecuencia? ¿Y de dónde habéis sabido que, en lo tocante a las cosas que pensáis conocer con claridad y distinción, sea cierto que nunca sois engañado, y que no lo podéis ser? Porque ¿cuántas veces hemos visto personas que se han engañado en cosas que pensaban ver más claras que el Sol? Por lo tanto, este principio de un conocimiento claro y distinto debe ser explicado tan clara y distintamente, que en adelante nadie que tenga el espíritu razonable pueda ser engañado en las cosas que llegue a creer que sabe clara y distintamente; de lo contrario no vemos todavía que podamos responder con certeza sobre la verdad de algo.

En quinto lugar, *si la voluntad no puede nunca fallar, o no peca cuando sigue y se deja conducir por las luces claras y distintas del espíritu que la go-*

[24] El texto latino dice: *cum tamen plura, entia, bona, non entia & mala sint.* Adam-Tannery proponen leer: *entia (et) bona.* Esta corrección parece inútil; bastaría simplemente con suprimir la coma entre *plura* y *entia.*

[25] Gabriel Biel (1420?-1495), sacerdote alemán, nominalista y voluntarista, quien influyó en Lutero. Gregorio de Rímini *(Arimini)* (1300?-1349), ockhamista y agustiniano, muere siendo general de los Eremitas de san Agustín.

bierna, y si, por el contrario, ella se pone en peligro cuando persigue y abraza los conocimientos oscuros y confusos del entendimiento, tened cuidado porque de ahí parece que se puede inferir que los Turcos y los demás infieles no sólo no pecan cuando no abrazan la Religión Cristiana y Católica, sino que hasta pecan cuando la abrazan, puesto que no conocen su verdad ni clara ni distintamente. Además, si esta regla que establecéis es verdadera, no le será lícito a la voluntad abrazar sino muy pocas cosas, ya que no conocemos casi nada con esa claridad y distinción que vos requerís para formar una certeza que no pueda ser sometida a ninguna duda. Tened entonces cuidado, por favor, de que al querer fortalecer el partido de la verdad, no probéis más de lo que conviene, y que, en lugar de apoyarlo, lo destruyáis.

En sexto lugar, *en vuestras respuestas a las precedentes objeciones parece que habéis fallado en sacar bien la conclusión cuyo argumento es éste:* Lo que clara y distintamente entendemos que pertenece a la naturaleza, o a la esencia, o a la forma inmutable y verdadera de algo, eso puede ser dicho o afirmado con verdad de esa cosa; ahora bien (después de que hemos observado con suficiente cuidado lo que es Dios), entendemos clara y distintamente que pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza que exista. *Habría que concluir: entonces (después de que hemos observado con suficiente cuidado lo que es Dios), podemos decir o afirmar que pertenece a la naturaleza de Dios que exista. De donde no se sigue que Dios exista en efecto, sino solamente que debe existir si su naturaleza es posible o no implica contradicción; es decir, que la naturaleza o la esencia de Dios no puede ser concebida sin existencia, de tal modo que si esta esencia es, Él existe realmente. Lo cual tiene relación con ese argumento que otros proponen de la siguiente manera: si no implica [contradicción]*[26] *que Dios sea, es cierto que Él existe; ahora bien, no implica [contradicción] que Él exista; entonces, etc. Pero hay problemas con la menor, a saber*, que no implica [contradicción] que Él exista, *cuya verdad ponen en duda algunos de nuestros adversarios, y otros la niegan. Más aún, esta cláusula de vuestro razonamiento* (después de que hemos reconocido y observado con suficiente claridad lo que es Dios) *es supuesta como verdadera, en lo que todo el mundo no ha llegado todavía a un acuerdo, ya que confesáis que no comprendéis el infinito sino imperfectamente; lo mismo hay que decir de todos los demás atributos: porque, como todo lo que hay en Dios es por entero infinito, ¿qué espíritu podrá comprender la menor cosa en Dios*

[26] El texto dice únicamente «implica», sobreentendiendo «contradicción». Se trata, como lo dirá Descartes al responder a esta objeción, de una expresión escolástica.

sino muy imperfectamente? Entonces, ¿cómo podéis haber observado con suficiente claridad y distinción lo que Dios es?

En séptimo lugar, *no encontramos una sola palabra en vuestras Meditaciones respecto a la inmortalidad del alma humana, la que sin embargo debíais principalmente probar y hacer de ella una demostración muy exacta para confundir a aquellas personas indignas de la inmortalidad, puesto que la niegan y tal vez la detestan. Pero, además de ello, tememos que no hayáis probado aún bastante la distinción que hay entre el alma y el cuerpo del hombre, como lo hemos señalado ya en la primera de nuestras observaciones, a la que añadimos que no parece que de esa distinción del alma con respecto al cuerpo se siga que ella sea incorruptible o inmortal; porque ¿quién sabe si su naturaleza no es limitada según la duración de la vida corporal, y si Dios no ha medido sus fuerzas y su existencia de tal manera que termine con el cuerpo?*

He ahí, señor, las cosas a las que deseamos que les aportéis una mayor luz, para que la lectura de vuestras muy sutiles y, como estimamos, muy verdaderas Meditaciones sea provechosa a todo el mundo. Sería por ello muy útil si, al final de vuestras soluciones, después de haber avanzado en primer lugar algunas definiciones, postulados y axiomas, concluís todo según el método de los Geómetras, en el que sois tan versado, para que, de un solo golpe y como con una sola mirada, vuestros Lectores puedan ver ahí de qué estar satisfechos, y les llenéis el espíritu con el conocimiento de la divinidad.

RESPUESTAS DEL AUTOR A LAS SEGUNDAS OBJECIONES[27]

Recogidas de muchos Teólogos y Filósofos
por el R. P. Mersenne

Señores:

Con gran satisfacción he leído las observaciones que habéis hecho a mi pequeño tratado de la Filosofía primera; porque me han dado a conocer la benevolencia que tenéis conmigo, vuestra piedad para con

[27] En una carta de Descartes a Huygens del 16 de enero de 1641, publicada por Roth (AT, III, Appendice, Lettre LXII), dice que Jean-Baptiste Morin, matemático y astrólogo, había sido citado en estas «Segundas objeciones», redactadas por Mersenne. Pero las ediciones no lo mencionan. Sabemos que Descartes leyó su libro sobre «la prueba matemática» de Dios (1635).

Dios y el cuidado que tomáis para el avance de su gloria; y no puedo sino regocijarme, no solamente de que hayáis juzgado mis razones dignas de vuestra censura,[28] sino también de que no avancéis nada contra ellas a lo que no me parezca que pueda contestar con bastante comodidad.

En primer lugar, me advertís para que recuerde: *Que no es actualmente y en verdad, sino sólo por una ficción del espíritu que he rechazado las ideas o los fantasmas de los cuerpos para concluir que soy una cosa que piensa, por temor a que tal vez estime que se sigue de ahí que no soy sino una cosa que piensa.* Pero he hecho ver ya, en mi segunda Meditación, que lo he recordado bastante, dado que coloqué estas palabras: *Pero también puede suceder que estas mismas cosas que supongo no ser, porque ellas me son desconocidas, no sean en efecto diferentes de mí que conozco: de ello no sé nada, no disputo ahora de esto, etc.*, con las cuales he querido expresamente advertir al Lector que yo no buscaba todavía en ese lugar si el espíritu era diferente del cuerpo, sino que examinaba únicamente aquellas propiedades suyas de las que puedo tener un conocimiento claro y seguro. Y tal como lo he señalado allí muchas veces, no puedo admitir sin distinción lo que añadís en seguida: *Que no sé sin embargo lo que es una cosa que piensa.* Porque, aunque yo confiese que aún no sabía si esa cosa que piensa no era diferente del cuerpo, o si lo era, no por ello confieso que no la conociera; porque ¿quién alguna vez ha conocido alguna cosa de tal manera que sepa que en ella no hay nada más que eso mismo que él conoce? Pero pensamos conocer tanto mejor una cosa, cuantas más particularidades hay en ella que nosotros conozcamos; tenemos así más conocimiento de aquellos con quienes conversamos todos los días, que de quienes no conocemos sino el nombre o el rostro; y sin embargo no juzgamos que estos nos sean por completo desconocidos; en este sentido pienso haber demostrado suficientemente que el espíritu, considerado sin las cosas que se acostumbra atribuir a los cuerpos, es más conocido que los cuerpos considerados sin el espíritu. Y es todo lo que me proponía probar en esa segunda Meditación.

Pero veo bien lo que queréis decir, a saber, que al no haber yo escrito sino seis Meditaciones referentes a la primera Filosofía, los Lectores se van a extrañar de que en las dos primeras no concluya nada más que lo que acabo de decir, y que por ello las encontrarán estériles e indignas de haber sido publicadas. A lo que sólo respondo

[28] El texto latino habla de *examine* («examen»).

que no temo que quienes lleguen a leer con juicio el resto de lo que he escrito tengan ocasión para sospechar que me ha faltado materia; pero que me ha parecido muy razonable que las cosas que exigen una particular atención y que deben ser consideradas separadamente unas de otras, fuesen puestas en Meditaciones separadas.

Por esto, al no saber de nada más útil para llegar a un conocimiento firme y seguro de las cosas, que si, antes de establecer nada, uno se acostumbra a dudar de todo y principalmente de las cosas corporales, aunque yo hubiera visto hace largo tiempo muchos libros escritos por los Escépticos y Académicos[29] referentes a esta materia, y no fuese sino con cierto disgusto que volvía a masticar una carne tan común, no pude sin embargo dispensarme de darle toda una Meditación; y quisiera que los Lectores, antes de seguir adelante, no emplearan sólo el poco tiempo que hace falta para leerla, sino algunos meses, o al menos algunas semanas, para considerar las cosas de las cuales trata; porque no dudo de que así llegarán a aprovechar mucho mejor la lectura del resto.

Además, puesto que no hemos tenido hasta aquí ninguna idea de las cosas que pertenecen al espíritu que no haya sido muy confusa y mezclada con las ideas de las cosas sensibles, y que ésta ha sido la primera y principal razón por la que no se ha podido entender con suficiente claridad ninguna de las cosas que se decían de Dios y del alma, he pensado que no haría poco si mostraba cómo hay que distinguir las propiedades o cualidades del espíritu, de las propiedades o cualidades del cuerpo, y cómo hay que reconocerlas; porque si bien ha sido dicho por muchos que para entender bien las cosas inmateriales o metafísicas uno debe alejar su espíritu de los sentidos, nadie sin embargo, que yo sepa, había mostrado hasta ahora por qué medio se podía hacer eso. Ahora bien, el verdadero y, a mi parecer, único medio para eso se halla contenido en mi segunda Meditación; pero es tal, que no es suficiente haberse percatado de él una vez, sino que hay que examinarlo con frecuencia y considerarlo largo tiempo, para que el hábito de confundir las cosas intelectuales con las corporales, que se ha enraizado en nosotros durante todo el curso de nuestra vida, pueda ser borrado por un hábito contrario de distinguirlas, adquirido por el ejercicio de varias jornadas. Lo que me ha parecido una causa bastante justa para no tratar de otra materia en la segunda Meditación.

---

[29] La tradición habla de dos clases de escépticos: los académicos o moderados, y los pirrónicos o extremistas.

Preguntáis aquí cómo demuestro que los cuerpos no pueden pensar; perdonadme, empero, si respondo que aún no he dado lugar a esta cuestión, al no haber comenzado a tratar de ello sino en la sexta Meditación con estas palabras: *Es suficiente que yo pueda concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar cierto de que la una es distinta o diferente de la otra, etc.* Y poco después: *Aunque tenga un cuerpo que me está muy estrechamente unido, sin embargo, puesto que de una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo en tanto que soy sólo una cosa que piensa, y que, por la otra, tengo una idea clara y distinta del cuerpo en tanto que es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que yo, es decir, mi espíritu, o mi alma, por la que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y que ella puede ser o existir sin él.* A lo cual es fácil añadir: *Todo lo que puede pensar es espíritu, o se llama espíritu. Pero puesto que el cuerpo y el espíritu son realmente distintos, ningún cuerpo es espíritu.* Entonces ningún cuerpo puede pensar. Y desde luego que no veo nada en esto que podáis negar; porque ¿negaríais que es suficiente que concibamos claramente una cosa sin otra para saber que son realmente distintas? Dadnos entonces algún signo más cierto de la distinción real, si es que acaso se puede dar alguno. Porque ¿qué diréis? ¿Acaso que son distintas realmente aquellas cosas, cada una de las cuales puede existir sin la otra? Pero de nuevo os preguntaría de dónde sabéis que una cosa puede existir sin otra. Porque, para que algo sea un signo de distinción, es necesario que sea conocido.

Diréis tal vez que los sentidos os lo dan a conocer porque veis una cosa en ausencia de otra, o la tocáis, etc. Pero la fe de los sentidos es más incierta que la del entendimiento; y puede suceder de muchas maneras que una misma y única cosa aparezca a nuestros sentidos de diversas formas, o en muchos lugares y de muchas maneras, y que sea así tomada por dos. Y en fin, si os recordáis lo que se dijo de la cera al final de la segunda Meditación, sabréis que los cuerpos mismos no son conocidos propiamente por los sentidos, sino por el solo entendimiento; de tal manera que sentir una cosa sin otra no es nada distinto de tener la idea de una cosa y entender que esta idea no es la misma que la idea de otra: pero esto no puede ser conocido sino a partir de que una cosa sea concebida sin otra; y esto no puede ser conocido con certeza si no se tiene la idea clara y distinta de esas dos cosas: y así ese signo de distinción real debe ser reducido al mío para que sea cierto.

Y si hay quienes niegan tener ideas distintas del espíritu y del cuerpo, no puedo hacer otra cosa sino rogarles que consideren con suficiente atención las cosas que están contenidas en esa segunda Me-

ditación, y que tomen nota de cómo la opinión que tienen de que las partes del cerebro concurren con el espíritu para formar nuestros pensamientos, no está fundamentada sobre ninguna razón positiva, sino únicamente sobre el hecho de que nunca han experimentado haber sido sin cuerpo, y de que con bastante frecuencia han sido impedidos en sus operaciones por el cuerpo; y es lo mismo que si alguien, porque desde su infancia hubiera tenido hierros en los pies, estimara que esos hierros forman parte de su cuerpo, y que son necesarios para caminar.

En segundo lugar, cuando decís: *Que tenemos en nosotros mismos un fundamento suficiente para formar la idea de Dios*, no estáis diciendo nada contrario a mi opinión. Porque yo mismo he dicho en términos expresos al final de la tercera Meditación: *Que esta idea ha nacido conmigo y que no viene de otra parte, sino de mí mismo.* Confieso también *que la podríamos formar, aunque no supiéramos que hay un ser supremo*, pero no si en efecto no hubiera uno; porque, por el contrario, he advertido *que toda la fuerza de mi argumento consiste en que no podría ser que la facultad de formar esta idea se hallara en mí, si yo no hubiera sido creado por Dios.*

Y lo que decís de las moscas, de las plantas, etc., no prueba de ninguna manera que algún grado de perfección pueda darse en un efecto que no haya sido antes en su causa. Porque, o es cierto que no hay perfección en los animales que no tienen razón que no se encuentre también en los cuerpos inanimados, o, si hay alguna, es cierto que ella les viene de otra parte, y que el Sol, la lluvia y la tierra no son las causas totales[30] de esos animales. Y sería cosa muy alejada de la razón si alguien, por el solo hecho de que no conozca una causa que concurra a la generación de una mosca y que tenga tantos grados de perfección como los que hay en la mosca, sin estar seguro de que no hay otras causas que aquella que conoce, tomase de ello ocasión para dudar de una cosa que, como lo diré luego más largamente, es obvia por la luz natural.

A lo cual añado que lo que vosotros objetáis aquí de las moscas, al estar tomado de la consideración de cosas materiales, no podrá venir al espíritu de quienes, siguiendo el orden de mis Meditaciones, apartarán sus pensamientos de las cosas sensibles para comenzar a filosofar.

Tampoco me parece que probéis nada contra mí al decir *que la idea de Dios que está en nosotros no es sino un ser de razón.* Porque esto no es verdad, si *por un ser de razón* se entiende una cosa que no es, sino

[30] El texto latino dice *causae adaequatae*: «causas adecuadas».

únicamente si todas las operaciones del entendimiento son tomadas por *seres de razón*, es decir, por seres que parten de la razón; sentido en el cual todo este mundo puede también ser llamado un ser de razón divina, es decir, un ser creado por un simple acto del entendimiento divino. Y he advertido ya de manera suficiente en diversos lugares que yo hablaba únicamente de la perfección o realidad objetiva de esa idea de Dios, la cual no requiere menos una causa en la que esté contenido efectivamente todo lo que en ella no está contenido sino objetivamente o por representación, de lo que la requiere el artificio objetivo o representado que se halla en la idea que un artífice tiene de una máquina muy ingeniosa.

Y no veo, en verdad, que se pueda añadir nada para hacer conocer con más claridad que esta idea no puede estar en nosotros si un ser supremo no existe, a no ser que el Lector, fijándose más de cerca en las cosas que he escrito, se libere él mismo de los prejuicios que tal vez ofuscan su luz natural, y se acostumbre a confiar en las primeras nociones cuyo conocimiento es tan verdadero y evidente que nada puede serlo más, antes que en opiniones oscuras y falsas, pero que un largo uso ha grabado profundamente en nuestros espíritus.

Porque, que no haya nada en un efecto que no haya sido de una manera semejante o más excelente en su causa, es una noción primera y tan evidente, que no hay nada más claro; y esta otra noción común, *que de nada, nada se hace*, la comprende en sí, porque si se está de acuerdo en que hay algo en el efecto que no ha sido en su causa, hay que estar también de acuerdo en que eso procede de la nada; y si es evidente que la nada no puede ser la causa de algo, es únicamente porque en esa causa no habría lo mismo que en el efecto.

También es una noción primera que toda la realidad o toda la perfección que no se halla más que objetivamente en las ideas, debe hallarse formal o eminentemente en las causas de éstas; y toda opinión que hayamos tenido alguna vez acerca de la existencia de las cosas que están fuera de nuestro espíritu no está apoyada más que sobre esta noción. Porque ¿de dónde ha podido venirnos la sospecha de que ellas existían, sino únicamente de que sus ideas venían por los sentidos a golpear nuestro espíritu?

Ahora bien, que haya en nosotros una idea de un ser soberanamente poderoso y perfecto, así como que la realidad objetiva de esa idea no se encuentre en nosotros, ni formal, ni eminentemente, se hará obvio a quienes lleguen a pensar en ello con seriedad y quieran asumir conmigo el esfuerzo de meditar en ello; pero no podré introducirlo por

la fuerza en el espíritu de quienes no lleguen a leer mis Meditaciones sino como una Novela, para espantar el aburrimiento y sin ponerles mucha atención. Pero de todo ello se concluye muy obviamente que Dios existe. Y sin embargo, en favor de aquellos cuya luz natural es tan débil que no ven que es una noción primera *que toda la perfección que se halla objetivamente en una idea debe hallarse realmente en alguna de sus causas*, he llegado a demostrarla de una manera más fácil de concebir, mostrando cómo el espíritu que tiene esta idea no puede existir por sí mismo; no veo, por lo tanto, qué más podéis desear para daros por vencidos, tal como lo habéis prometido.

Tampoco veo que probéis algo contra mí diciendo que tal vez he recibido la idea que me representa a Dios *de pensamientos que he tenido antes, de enseñanzas de los libros, de discursos y conversaciones con mis amigos, etc., y no de mi espíritu únicamente.* Porque mi argumento tendrá siempre la misma fuerza si, dirigiéndome a aquellos de quienes se dice que la he recibido, les pregunto si ellos la tienen por sí mismos o por otro, en lugar de preguntármelo a mí mismo; y concluiré siempre que aquel de quien ella ha derivado primeramente es Dios.

En cuanto a lo que añadís en ese lugar, *que ella puede ser formada por la consideración de las cosas corporales*, esto no me parece más verosímil que si dijeseis que no tenemos ninguna facultad para oír, pero que por la sola visión de los colores llegamos al conocimiento de los sonidos. Porque se puede decir que hay más analogía o relación entre los colores y los sonidos, que entre las cosas corporales y Dios. Y cuando me solicitáis *que añada algo que nos eleve hasta el conocimiento del ser inmaterial o espiritual*, no puedo hacer nada mejor que enviaros a mi segunda Meditación, para que al menos conozcáis que ella no es por completo inútil; porque ¿qué podría yo hacer aquí en uno o dos párrafos, si no he podido avanzar nada con un largo discurso preparado únicamente con ese objetivo, y al que me parece haberle aportado tanta dedicación como a ningún otro escrito publicado por mí?

Y aunque en esa Meditación haya tratado únicamente del espíritu humano, ella no es por esto menos útil para hacer conocer la diferencia que hay entre la naturaleza divina y la de las cosas materiales. Porque yo quiero confesar aquí francamente que la idea que tenemos, por ejemplo, acerca del entendimiento divino, no me parece que difiera de la que tenemos de nuestro propio entendimiento, sino únicamente como la idea del número infinito difiere de la idea del número binario o del ternario; y lo mismo sucede con todos los atributos de Dios de los cuales reconocemos en nosotros algún vestigio.

Pero, además de esto, concebimos en Dios una inmensidad, simplicidad o unidad absoluta, que abarca y contiene todos los demás atributos, y de la que no hallamos ningún ejemplo, ni en nosotros, ni en otro lugar; pero ella es (como lo he dicho antes) *como la marca del obrero impresa en su obra.* Y por su medio conocemos que ninguna de las cosas que concebimos que hay en Dios y en nosotros, y que consideramos en Él por partes y como si ellas fueran distintas en razón de la debilidad de nuestro entendimiento, y que experimentamos tales en nosotros, no convienen a Dios y a nosotros de la manera que en las escuelas llaman unívoca. Así como conocemos que de muchas cosas particulares que no tienen fin, de las cuales tenemos las ideas, como de un conocimiento sin fin, de un poder, de un número, de una longitud, etc., que tampoco tienen fin, hay algunas que están contenidas formalmente en la idea que tenemos de Dios, como el conocimiento y el poder, y otras que no están allí sino eminentemente, como el número y la longitud; lo que desde luego no sería así, si esta idea no fuera en nosotros nada más que una ficción.

Y ella tampoco sería concebida tan exactamente de la misma manera por todo el mundo; porque es cosa muy notable que todos los Metafísicos estén de acuerdo en forma unánime en la descripción que hacen de los atributos de Dios (al menos de aquellos que pueden ser conocidos por la sola razón humana), de tal modo que no hay ninguna cosa física ni sensible, ninguna cosa de la que tengamos una idea tan expresa y tan palpable, respecto a cuya naturaleza no se encuentre entre los Filósofos una mayor diversidad de opiniones de la que se encuentra respecto a la de Dios.

Y de suyo los hombres nunca podrían alejarse del verdadero conocimiento de esta naturaleza divina, si sólo quisieran poner su atención en la idea que tienen del ser soberanamente perfecto. Pero quienes mezclan algunas otras ideas con aquella, componen por ese medio un Dios quimérico en cuya naturaleza hay cosas que se contradicen; y, después de componerlo de esa manera, no hay que maravillarse si niegan que un tal Dios, que se les representa por una falsa idea, exista. Así, cuando habláis aquí *de un ser corporal muy perfecto*, si tomáis el término muy perfecto de manera absoluta, de modo que entendáis que el cuerpo es un ser en el que se encuentran todas las perfecciones, decís cosas que se contradicen: en cuanto que la naturaleza del cuerpo encierra diversas imperfecciones, por ejemplo, que el cuerpo sea divisible en partes, que cada una de sus partes no sea la otra, y otras semejantes; porque es una cosa de por sí obvia que es mayor perfección

no poder ser dividido, que poder serlo, etc.[31] Empero, si entendéis únicamente lo que es muy perfecto en el género de los cuerpos, eso no es el verdadero Dios.

Lo que añadís *de la idea de un Ángel, que es más perfecta que nosotros,* a saber, *que no hay necesidad de que ella haya sido introducida en nosotros por un Ángel*, estoy fácilmente de acuerdo; porque yo mismo he dicho ya, en la tercera Meditación, *que ella puede ser compuesta de las ideas que tenemos de Dios y del hombre.* Y eso no me resulta de ninguna manera contrario.

En cuanto a quienes niegan tener en ellos la idea de Dios, y que en su lugar forjan algún ídolo, etc., ésos, digo yo, niegan el nombre y están de acuerdo con la cosa. Porque ciertamente no pienso que esta idea sea de la misma naturaleza que las imágenes de las cosas materiales figuradas en la fantasía; sino, por el contrario, creo que ella no puede ser concebida más que por el solo entendimiento, y que en efecto no es nada más que lo que él nos hace conocer de ella, sea por la primera, sea por la segunda, sea por la tercera de sus operaciones. Y pretendo mantener que por el solo hecho de que alguna perfección que está por encima de mí llegue a ser objeto de mi entendimiento, de cualquier manera que ella esté presente en él: por ejemplo, por el solo hecho de que yo perciba que no puedo nunca, contando, llegar al mayor de todos los números, y que de ahí conozca que hay algo en lo que respecta al contar que sobrepasa mis fuerzas, puedo concluir necesariamente, no, en verdad, que exista un número infinito, como tampoco que su existencia implique contradicción, como decís, sino que este poder que tengo para comprender que hay siempre algo más para concebir no me viene de mí mismo, y que lo he recibido de algún otro ser que es más perfecto que yo.

E importa muy poco que se le dé el nombre de idea a este concepto de un número indefinido, o que no se le dé. Pero para entender qué ser sea ese más perfecto de lo que soy yo, y si no es acaso ese mismo número del que no puedo encontrar el fin, que existe realmente y es infinito, o bien, si es alguna otra cosa, es necesario considerar todas las demás perfecciones que, además del poder para darme esa idea, pueden hallarse en la misma cosa en la que se halla ese poder; y se encontrará así que esa cosa es Dios.

En fin, cuando se dice que Dios es *inconcebible*, se entiende que es con una concepción plena y entera que comprende y abraza perfectamente

[31] En la 1.ª edición: omite «etc.».

todo lo que hay en Él, y no con esta mediocre e imperfecta que hay en nosotros, la que sin embargo es suficiente para conocer que existe. Y vosotros no probáis nada contra mí al decir *que la idea de la unidad de todas las perfecciones que hay en Dios se forma de la misma manera que la unidad genérica y la de los otros universales.* Pero sin embargo ella es muy diferente; porque denota una particular y positiva perfección en Dios, mientras que la unidad genérica no añade nada real a la naturaleza de cada individuo.

En tercer lugar, donde he dicho *que no podemos saber nada de manera cierta, si no conocemos primeramente que Dios existe*, he dicho en términos expresos que no hablaba sino de la ciencia de esas conclusiones *cuya memoria nos puede volver al espíritu cuando ya no pensamos en las razones de donde las hemos sacado.*[32] Porque al conocimiento de los primeros principios o axiomas los Dialécticos no acostumbran llamarlo ciencia. Pero cuando nos apercibimos de que somos cosas que piensan, es una noción primera que no es sacada de ningún silogismo; y cuando alguien dice: *Yo pienso, entonces yo soy o existo*, él no concluye su existencia de su pensamiento como por la fuerza de algún silogismo, sino como una cosa conocida de por sí; la ve por una simple inspección del espíritu. Como puede verse de que, si él la dedujera por el silogismo, hubiera debido antes conocer esta mayor: *Todo lo que piensa es o existe.* Pero, por el contrario, ésta le es enseñada por el hecho de que siente en él mismo que no es posible que piense si no existe. Porque es propio de nuestro espíritu formar las proposiciones generales del conocimiento de los particulares.

Ahora bien, *que un Ateo pueda conocer claramente que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos*, yo no lo niego; pero sostengo únicamente que no lo conoce con una ciencia verdadera y cierta, porque todo conocimiento que pueda ser puesto en duda no debe llamarse ciencia; y como se supone que ese tal es un Ateo, no puede estar cierto de no ser engañado en las cosas que le parecen ser muy evidentes, como ha sido mostrado ya anteriormente; y aunque tal vez esa duda no le venga al pensamiento, le puede sin embargo venir si la examina, o si le es propuesta por otro; y nunca estará libre del peligro de tenerla, si antes no reconoce un Dios.

Y no importa que estime tal vez que haya demostraciones para probar que no hay Dios; porque como esas pretendidas demostracio-

[32] El texto en cursiva no es una cita, y la idea implicada por las palabras «las hemos sacado» no aparece en el pasaje correspondiente de la «Quinta meditación».

nes son falsas, siempre se le puede hacer conocer la falsedad y se le hará entonces cambiar de opinión. Lo que en verdad no será difícil, si todas las razones que aporta se reducen a la que añadís aquí, *que el infinito en todo género de perfección excluye toda otra clase de ser, etc.*

Porque, en primer lugar, si se le pregunta de dónde ha aprendido que esa exclusión de todos los demás seres pertenece a la naturaleza del infinito, no tendrá nada que pueda responder de manera pertinente, ya que por el nombre de *infinito* no se acostumbra entender aquello que excluye la existencia de las cosas finitas, y ya que no puede saber nada acerca de la naturaleza de una cosa que él piensa que no es absolutamente nada y que por consiguiente no tiene naturaleza, sino aquello que se halla contenido en la sola y ordinaria significación del nombre de esa cosa.

Además, ¿para qué serviría el infinito poder de ese infinito imaginario, si no puede nunca crear nada? Y en fin, por el hecho de que experimentemos tener en nosotros algún poder de pensar, concebimos con facilidad que un tal poder puede hallarse en algún otro, y hasta mayor que en nosotros; pero, aunque pensemos que aquel se aumenta al infinito, no temeremos por ello que el nuestro disminuya. Lo mismo sucede con todos los demás atributos de Dios, y hasta con el poder para producir algunos efectos por fuera de sí, con tal de que supongamos que no hay en nosotros ninguno que no esté sometido a la voluntad de Dios; y por lo tanto puede ser entendido como absolutamente infinito sin ninguna exclusión de las cosas creadas.

En cuarto lugar, *cuando digo que Dios no puede mentir ni ser engañador*, pienso que estoy de acuerdo con todos los Teólogos que alguna vez han sido y que habrán de ser en el futuro. Y todo lo que alegáis en contra no tiene más fuerza que si, habiendo negado que Dios entre en cólera, o que sea sujeto de otras pasiones del alma, me objetaseis los lugares de la Escritura donde parece que le son atribuidas algunas pasiones.

Porque todo el mundo conoce suficientemente la distinción que hay entre las maneras de hablar de Dios de las que se sirve de ordinario la Escritura, que se acomodan a la capacidad del vulgo y contienen sin duda cierta verdad, pero únicamente en tanto que es referida a los hombres, y aquellas otras que expresan una verdad más simple, más pura y que no cambia de naturaleza aunque no sea referida a los hombres; de las cuales cada quien debe usar cuando filosofa, y yo mismo he debido servirme de ellas en mis Meditaciones, dado que en ese lugar no suponía aún que me fuese conocido hombre alguno, y

que no me consideraba tampoco en cuanto compuesto de cuerpo y de espíritu, sino únicamente como espíritu.

De donde resulta evidente que no hablé en aquel lugar de la mentira que se expresa en palabras, sino únicamente de la malicia interna y formal que se halla contenida en el engaño; aunque sin embargo esas palabras del Profeta que aportáis: *Todavía cuarenta días y Nínive será destruida*, ni siquiera sean una mentira verbal, sino una simple amenaza, cuya ejecución dependía de una condición; y cuando se dice *que Dios endureció el corazón del Faraón*, o alguna cosa semejante, no hay que pensar que Él haya hecho eso positivamente, sino sólo de manera negativa, a saber, no otorgando al Faraón una gracia eficaz para convertirse.

No quisiera sin embargo condenar a quienes dicen que Dios puede proferir por sus Profetas alguna mentira verbal, como aquellas de las que se sirven los Médicos cuando engañan a sus enfermos para sanarlos, es decir, que estuviese exenta de toda la malicia que se encuentra de ordinario en el engaño. Sino que, más aún, vemos a veces que somos engañados realmente por ese instinto natural que nos ha sido dado por Dios, como cuando un hidrópico tiene sed; porque entonces es impulsado realmente a beber por la naturaleza que le ha sido dada por Dios para la conservación de su cuerpo, aunque esta naturaleza sin embargo lo engañe, puesto que el beber deberá serle dañino; sin embargo, en la sexta Meditación he explicado cómo puede ser esto compatible con la bondad y la verdad de Dios.

Pero en las cosas que no pueden ser explicadas así, a saber, en nuestros juicios muy claros y muy exactos, los que, si fueran falsos, no podrían ser corregidos por otros más claros, ni tampoco con la ayuda de ninguna otra facultad natural, sostengo osadamente que no podemos ser engañados. Porque siendo Dios el ser soberano, debe necesariamente ser también el soberano bien y la soberana verdad, y por lo tanto repugna que de Él provenga algo que tienda positivamente a la falsedad. Pero, puesto que no puede haber en nosotros nada real que no nos haya sido otorgado por Él (como ha sido demostrado al probar su existencia), y puesto que tenemos en nosotros una facultad real para conocer lo verdadero y distinguirlo de lo falso (como se puede probar por el solo hecho de que tenemos en nosotros las ideas de lo verdadero y de lo falso), si esta facultad no tendiera a lo verdadero, al menos cuando nos servimos de ella como ha de ser (es decir, cuando no damos nuestro consentimiento sino a las cosas que concebimos clara y distintamente, porque no se puede inventar otro buen uso de

esta facultad), no sería sin razón el que Dios, que nos la ha dado, fuera tenido por engañador.

Y veis así cómo, después de haber conocido que Dios existe, es necesario fingir que es engañador, si queremos poner en duda las cosas que concebimos clara y distintamente; y como eso no puede ni siquiera fingirse, hay que admitir necesariamente esas cosas como muy verdaderas y muy seguras.

Pero como me doy cuenta aquí de que os detenéis todavía en las dudas que propuse en mi primera Meditación, y que yo pensaba haber resuelto con bastante exactitud en las siguientes, voy a explicar aquí de nuevo el fundamento sobre el cual me parece que puede apoyarse toda la certeza humana.

En primer lugar, tan pronto como pensamos concebir claramente alguna verdad, nos vemos llevados naturalmente a creerla. Y si esta confianza es tan fuerte que no podríamos nunca tener razón alguna para dudar de lo que creemos de esa manera, no hay nada más qué buscar: tocante a ello tenemos toda la certeza que se puede desear razonablemente.

Porque ¿qué nos importa si tal vez alguien inventa que aquello mismo de cuya verdad estamos persuadidos de manera tan fuerte parece falso a los ojos de Dios o de los Ángeles, y que por lo tanto, hablando de manera absoluta, es falso? ¿Qué ganamos con sufrir por esa falsedad absoluta, puesto que no la creemos de ninguna manera, y no tenemos de ella ni la más mínima sospecha? Porque estamos suponiendo una confianza o una persuasión tan firme que no puede ser desechada; la que, por consiguiente, es en todo la misma cosa que una certeza muy perfecta. Pero se puede muy bien dudar si se tiene alguna certeza de esta naturaleza, o alguna persuasión firme e inmutable.

Y es obvio, en verdad, que no se la puede tener de cosas oscuras y confusas, por poco de oscuridad o de confusión que descubramos ahí; porque esa oscuridad, cualquiera que ella sea, es una causa suficiente para hacernos dudar de esas cosas. Tampoco se la puede tener de cosas que no son percibidas sino por los sentidos, por más claridad que haya en su percepción, porque con frecuencia hemos notado que en los sentidos puede haber error, como cuando el hidrópico tiene sed, o la nieve parece amarilla a quien tiene ictericia; porque éste no la ve menos clara y distintamente de esa manera, que nosotros a quienes nos aparece blanca. Queda entonces que, si se la puede tener, es únicamente de las cosas que el espíritu concibe clara y distintamente.

Ahora bien, entre esas cosas hay unas tan claras y a la vez tan simples, que nos resulta imposible pensar en ellas sin que creamos que son verdaderas: por ejemplo, que existo cuando pienso, que las cosas que han sido hechas alguna vez no pueden no haber sido hechas, y otras semejantes, de las que es obvio que se tiene una perfecta certeza.

Porque no podemos dudar de esas cosas sin pensar en ellas; pero no podemos nunca pensarlas sin creer que son verdaderas, como acabo de decir; entonces no podemos dudar de ellas sin que las creamos verdaderas, es decir, que nunca podemos dudar de ellas.

Y de nada sirve decir *que hemos tenido con frecuencia la experiencia de personas que se han engañado en cosas que pensaban ver más claramente que el Sol.* Porque jamás hemos visto, ni nosotros ni nadie, que eso les haya sucedido a quienes han sacado del solo entendimiento toda la claridad de su percepción, sino más bien a quienes la han tomado de los sentidos o de algún falso prejuicio. Tampoco sirve de nada que alguien invente que esas cosas parecen falsas a Dios o a los Ángeles, porque la evidencia de nuestra percepción no permitirá que escuchemos a quien lo haya inventado y quiera persuadirnos de ello.

Hay otras cosas que nuestro entendimiento concibe también muy claramente cuando nos fijamos de cerca en las razones de las que depende su conocimiento; y por ello no podemos entonces dudar de ellas. Pero, dado que podemos olvidar las razones y recordarnos sin embargo de las conclusiones que se han sacado de allí, cabe preguntar si se puede tener una persuasión firme e inmutable de esas conclusiones mientras recordemos que han sido deducidas de principios muy evidentes; porque ese recuerdo debe ser supuesto para que se puedan llamar conclusiones. Y respondo que la pueden tener aquellos que conocen de tal manera a Dios, que saben que es imposible que la facultad de entender, que les ha sido dada por Él, tenga por objeto otra cosa que la verdad; pero que los otros no la tienen. Y esto ha sido explicado tan claramente al final de la quinta Meditación, que no pienso que deba añadirle aquí nada.

En quinto lugar, me extraña que neguéis *que la voluntad se ponga en peligro de equivocarse cuando persigue y abraza los conocimientos oscuros y confusos del entendimiento.* Porque ¿qué la puede volver cierta, si aquello que ella sigue no es conocido claramente? ¿Y cuál ha sido por ventura el Filósofo o el Teólogo, o bien simplemente el hombre que usa la razón, que no haya confesado que el peligro de equivocación al que nos exponemos es tanto menor, cuanto más clara sea la cosa que concebimos antes de otorgarle nuestro consentimiento? ¿Y que pecan

quienes sin conocimiento de causa hacen un juicio? Ahora bien, ninguna concepción es llamada oscura y confusa, sino porque hay en ella algo de contenido que no es conocido.

Por lo tanto, lo que objetáis *respecto a la fe que se debe abrazar*, no tiene más fuerza contra mí que contra todos los que alguna vez han cultivado la razón humana; y, para decir verdad, no tiene ninguna fuerza contra nadie. Porque, aunque se diga que la fe tiene por objeto cosas oscuras, aquello, sin embargo, por lo que las creemos no es oscuro; sino que es más claro que cualquier luz natural. De modo que hay que distinguir entre la materia o la cosa a la cual le otorgamos nuestra confianza, y la razón formal que mueve nuestra voluntad a otorgarla. Porque es sólo en esta razón formal donde pretendemos que haya claridad y evidencia.

Y en cuanto a la materia, nadie ha negado jamás que ella pueda ser oscura, y hasta la misma oscuridad; porque cuando juzgo que la oscuridad debe ser apartada de nuestros pensamientos para poder otorgarles nuestro consentimiento sin ningún peligro de equivocación, es la oscuridad misma la que me sirve de materia para formar un juicio claro y distinto.

Además de esto, hay que señalar que la claridad o la evidencia por la que nuestra voluntad puede ser excitada a creer es de dos clases: una que parte de la luz natural, y otra que viene de la gracia divina.

Pero, aunque de ordinario se diga que la fe es acerca de cosas oscuras, sin embargo esto se entiende únicamente de su materia y no de la razón formal por la que creemos; porque, por el contrario, esta razón formal consiste en una cierta luz interior, con la cual, habiéndonos iluminado Dios de manera sobrenatural, tenemos una confianza cierta en que las cosas que nos son propuestas para creer han sido reveladas por Él, y que es por entero imposible que sea mentiroso y que nos engañe: lo cual es más seguro que cualquier otra luz natural, y con frecuencia hasta más evidente, a causa de la luz de la gracia.

Y es cierto que los Turcos y los demás infieles, cuando no abrazan la religión Cristiana, no pecan por no querer otorgar fe a las cosas oscuras en cuanto son oscuras; sino que pecan, o porque se resisten a la gracia divina que les advierte internamente, o porque, pecando en otras cosas, se hacen indignos de esa gracia. Y diré osadamente que si un infiel, estando desprovisto de toda gracia sobrenatural e ignorando por completo que las cosas que creemos nosotros los Cristianos han sido reveladas por Dios, sin embargo, atraído por algunos falsos razonamientos se moviera a creer esas mismas cosas que le serían oscuras,

no por ello sería fiel, sino que más bien pecaría al no servirse de su razón como se debe.

Y no pienso que nunca ningún Teólogo ortodoxo haya tenido otros sentimientos con respecto a esto; y tampoco quienes lleguen a leer mis Meditaciones tendrán motivo para creer que no he conocido esta luz sobrenatural, ya que en la cuarta, donde he buscado con cuidado la causa del error o falsedad, dije, con palabras expresas, *que ella dispone el interior de nuestro pensamiento para querer, y que sin embargo ella no disminuye la libertad.*

Por lo demás, os pido aquí recordar que, con respecto a las cosas que la voluntad puede abrazar, he introducido siempre una distinción muy grande entre la práctica de la vida y la contemplación de la verdad. Porque, en lo que respecta a la práctica de la vida, no pienso de ninguna manera que haya que seguir sólo las cosas que conocemos muy claramente; al contrario, sostengo que ni siquiera hay que esperar siempre las más verosímiles, sino que a veces, entre muchas cosas por completo desconocidas e inciertas, hay que escoger una y determinarse por ella, y luego de ello no creerla con menos firmeza que si la hubiéramos escogido por razones ciertas y muy evidentes, como lo he explicado ya en el *Discurso del método*, pág. 26. Pero donde no se trata sino de la contemplación de la verdad ¿quién ha negado alguna vez que se deba suspender el juicio con respecto a las cosas oscuras y que no son conocidas con suficiente distinción? Ahora bien, que sólo esta contemplación de la verdad tenga lugar en mis Meditaciones, es algo que, además de reconocerse con bastante facilidad por ellas mismas, lo he declarado además con palabras expresas hacia el final de la primera, cuando digo *que no podía dudar en demasía, ni emplear excesiva desconfianza en aquel lugar, ya que no me aplicaba entonces a las cosas que tienen que ver con la práctica de la vida, sino únicamente a la búsqueda de la verdad.*

En sexto lugar, allí donde retomáis la conclusión de un silogismo que yo había puesto en forma, me parece que vosotros mismos pecáis en la forma; porque, para concluir lo que vosotros queréis, la mayor debería ser así: *Aquello que clara y distintamente concebimos que pertenece a la naturaleza de alguna cosa, eso puede ser dicho o afirmado con verdad que pertenece a la naturaleza de esa cosa.* Y así no contendría sino una repetición inútil y superflua. Pero la mayor de mi argumento ha sido así:[33] *Aquello que clara y distintamente concebimos que pertenece a*

[33] En la 1.ª edición: párrafo aparte.

la naturaleza de alguna cosa, eso puede ser dicho o afirmado con verdad de esa cosa. Es decir, si ser animal pertenece a la esencia o a la naturaleza del hombre, se puede afirmar que el hombre es animal; si tener los tres ángulos iguales a dos rectos pertenece a la naturaleza del triángulo rectilíneo, se puede afirmar que el triángulo rectilíneo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos; si existir pertenece a la naturaleza de Dios, se puede afirmar que Dios existe, etc. Y la menor ha sido así: *Ahora bien, pertenece a la naturaleza de Dios existir*. De donde es evidente que hay que concluir como yo lo he hecho, a saber: *Entonces se puede afirmar con verdad de Dios que existe*; y no como vosotros queréis: *Entonces podemos afirmar con verdad que pertenece a la naturaleza de Dios existir*.

Y por lo tanto os hubiese sido necesario, para utilizar la excepción que vosotros aportáis a continuación, negar la mayor, y decir que lo que concebimos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza de alguna cosa no puede por ello decirse o afirmarse de esa cosa, a no ser que su naturaleza sea posible, o que no sea contradictoria. Pero ved, os lo ruego, la debilidad de esa excepción. Porque, o bien por la palabra *posible* entendéis, como se hace de ordinario, todo lo que no repugna al pensamiento humano, sentido en el cual es obvio que la naturaleza de Dios, de la manera como la he descrito, es posible, ya que nada he supuesto en ella sino lo que concebimos clara y distintamente que le debe pertenecer, y así nada he supuesto que repugne al pensamiento o al concepto humano; o bien forjáis alguna otra posibilidad de la parte del objeto mismo, la cual, si no conviene con la precedente, nunca puede ser conocida por el entendimiento humano; y por lo tanto ella no tiene más fuerza para obligarnos a negar la naturaleza de Dios o su existencia, que para destruir todas las demás cosas que caen bajo el conocimiento de los hombres. Porque, por la misma razón por la que se niega que la naturaleza de Dios es posible, aunque no se encuentre ninguna imposibilidad de la parte del concepto o del pensamiento, sino que, al contrario, todas las cosas que se hallan contenidas en ese concepto de la naturaleza divina están conectadas de tal manera entre sí que nos parezca que habría contradicción si se dice que hay alguna de ellas que no pertenece a la naturaleza de Dios; por esa misma razón se podrá también negar que sea posible que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos, o que quien piensa actualmente exista; y con mayor razón aún se podrá negar que haya algo de verdad en todas las cosas que percibimos por los sentidos; y de esa manera todo el conocimiento humano será destruido, pero no lo será con razón o fundamento alguno.

Y en lo que atañe al argumento que vosotros comparáis con el mío, a saber: *Si no implica [contradicción]*[34] *que Dios exista, es cierto que Él existe: ahora bien, ello no implica [contradicción]; entonces, etc.*, hablando materialmente es verdadero, pero formalmente es un sofisma. Porque en la mayor el término *implica [contradicción]* se refiere al concepto de la causa por la cual Dios puede ser, y en la menor se refiere al solo concepto de la existencia y de la naturaleza de Dios, como puede verse por el hecho de que, si se niega la mayor, habrá que probarla así:

Si Dios todavía no existe, implica [contradicción] que exista, porque no se podría asignar causa suficiente para que lo produzca; pero no implica [contradicción] que exista, como se ha concedido en la menor; entonces etc.

Y si se niega la menor, será necesario probarla así:[35]

No implica [contradicción] aquella cosa en cuyo concepto formal no hay nada que encierre contradicción; ahora bien, en el concepto formal de la existencia o de la naturaleza divina no hay nada que encierre contradicción; luego etc. Y así el término *implica [contradicción]* es tomado en dos sentidos diversos.

Porque es posible que no se llegue a concebir nada en la cosa misma que impida que ella pueda existir, y que sin embargo se llegue a concebir algo de parte de la causa que impida que ella sea producida.

Ahora bien, aunque no concibamos a Dios sino muy imperfectamente, ello no impide que sea cierto que su naturaleza es posible, o que ella no implique [contradicción]; ni tampoco que podamos aseverar con verdad que lo hemos examinado con suficiente cuidado y que lo hemos conocido con suficiente claridad (a saber, tanto como es necesario para conocer que ella es posible, así como que la existencia necesaria le pertenece). Porque toda imposibilidad, o si se me permite hacer uso aquí de una palabra de la Escuela, toda implicancia [de contradicción] consiste únicamente en nuestro concepto o pensamiento que no puede unir las ideas que se contrarían unas a otras; y no puede consistir en nada que se halle fuera del entendimiento, porque por el solo hecho de que una cosa se halle fuera del entendimiento, es obvio que no implica [contradicción], sino que es posible.

La imposibilidad, empero, que encontramos en nuestros pensamientos, no proviene sino de que son oscuros y confusos, y no puede

34 Como se indicó antes, el texto sólo dice: «Si no implica», y subentiende «contradicción».

35 En la 1.ª edición: no hay párrafo aparte.

hallarse ninguna en los que son claros y distintos; por lo tanto, para que podamos aseverar que conocemos suficientemente la naturaleza de Dios como para saber que no hay contradicción en que ella exista, es suficiente que entendamos con claridad y distinción todas las cosas que percibimos que hay en ella, por más que tales cosas sólo sean pocas en número con respecto a las que no percibimos, aunque éstas también se hallen en ella; y con esto nos damos cuenta de que la existencia necesaria es una de las cosas que percibimos también que se halla en Dios.

En séptimo lugar, en el resumen de mis Meditaciones he dado ya la razón por la cual no he dicho nada allí con respecto a la inmortalidad del alma; también he hecho ver un poco antes de qué manera he probado a satisfacción la distinción que hay entre el espíritu y toda clase de cuerpos.

En cuanto a lo que añadís, *que de la distinción del alma con respecto al cuerpo no se sigue que ella sea inmortal, porque, no obstante esto, se puede decir que Dios la ha hecho de tal naturaleza que su duración termina con la vida del cuerpo*, confieso que no tengo nada qué responder; porque no tengo tanta presunción como para intentar determinar con la fuerza del razonamiento humano una cosa que no depende sino de la pura voluntad de Dios.

El conocimiento natural nos enseña que el espíritu es diferente del cuerpo y que es una sustancia; así como también que el cuerpo humano, en tanto que difiere de los demás cuerpos, está solamente compuesto de una cierta configuración de miembros y de otros accidentes semejantes: y, en fin, que la muerte del cuerpo depende únicamente de cierta división o cambio de figura. Pero no tenemos ningún argumento, ni ningún ejemplo, que nos persuada de que la muerte o el aniquilamiento de una sustancia tal como es el espíritu deba seguirse de una causa tan ligera como es un cambio de figura, que no es otra cosa que un modo, más aún, un modo, no del espíritu, sino del cuerpo que es realmente distinto del espíritu. Y ni siquiera tenemos ningún argumento, ni ejemplo, que nos pueda persuadir de que haya sustancias que estén sujetas a ser aniquiladas. Lo cual es suficiente para concluir que el espíritu, o el alma del hombre, en tanto él puede ser conocido por la Filosofía natural, es inmortal.

Pero si se pregunta si Dios por su absoluto poder no ha determinado tal vez que las almas humanas cesen de ser al mismo tiempo que son destruidos los cuerpos a los cuales están unidas, sólo Dios lo puede responder. Y como Él ahora nos ha revelado que eso no sucederá, no nos debe ya quedar ninguna duda respecto a ello.

Por lo demás, tengo mucho que agradeceros de que os hayáis dignado, con tanta dedicación y con tanta franqueza, advertirme no solamente de las cosas que os han parecido dignas de explicación, sino también de las dificultades que podían serme presentadas por los Ateos, o por algunos impertinentes y murmuradores.

Porque, si bien, entre las cosas que habéis propuesto no veo ninguna que yo antes no hubiera rechazado o explicado en mis Meditaciones (como, por ejemplo, aquello que alegáis de las moscas que son producidas por el Sol, de los Canadienses, de los Ninivitas, de los Turcos, y otras cosas semejantes, no pueden ocurrírsele al espíritu de quienes, siguiendo el orden de esas Meditaciones, lleguen a poner aparte durante un tiempo todas las cosas que han aprendido de los sentidos, para fijarse en lo que dicta la más pura y la más sana razón, por lo cual pensaba haber rechazado ya todas esas cosas), si bien, digo, ello fuera así, juzgo sin embargo que esas objeciones habrán de ser muy útiles a mi propósito, ya que no me prometo tener muchos Lectores que quieran aportar tanta atención a las cosas que he escrito, y que, habiendo llegado al fin, se acuerden de todo lo que habrán leído anteriormente; y quienes no lleguen a hacerlo caerán fácilmente en dificultades que verán, poco después, que las había resuelto con esta respuesta, o al menos tomarán de allí la ocasión para examinar con cuidado la verdad.

En lo que respecta al consejo que me dais para disponer mis razones según el método de los Geómetras, de modo que los Lectores las puedan comprender de un solo golpe, os diré aquí de qué manera he intentado ya seguirlo antes, y cómo lo intentaré otra vez a continuación.[36]

En el modo de escribir que tienen los Geómetras distingo dos cosas, a saber, el orden, y la manera de demostrar.

El orden consiste únicamente en que las cosas propuestas como primeras deben ser conocidas sin la ayuda de las siguientes, y que las siguientes deben luego estar dispuestas de tal modo que sean demostradas únicamente por las cosas que las preceden. Y ciertamente, hasta donde he podido, me he esforzado por seguir ese orden en mis Meditaciones. Y a esto se debe que en la segunda no haya tratado acerca de la distinción del espíritu con respecto al cuerpo, sino únicamente en la sexta, y que haya omitido hablar de muchas cosas en todo este tratado porque presuponían la explicación de muchas otras.

[36] En la 1.ª edición: no hay punto y aparte.

La manera de demostrar es doble: una se hace por el análisis o resolución, y la otra por la síntesis o composición.

El análisis muestra la verdadera vía por la cual una cosa ha sido metódicamente inventada, y hace ver cómo los efectos dependen de las causas; de manera que si el Lector la quiere seguir, y dirigir su mirada con atención a todo lo que ella contiene, no entenderá con menos perfección la cosa así demostrada, y no la hará menos suya, que si él mismo la hubiera inventado.

Pero esta clase de demostración no es apropiada para convencer a los Lectores obstinados o poco atentos: porque si se deja escapar sin darse cuenta la menor cosa que ella proponga, no aparecerá la necesidad de sus conclusiones; y no se acostumbra expresar allí muy ampliamente las cosas que son de por sí mismas bastante claras, aunque de ordinario sean éstas a las que mayor atención deba prestárseles.

La síntesis, al contrario, por una vía muy otra y como examinando las causas por sus efectos (aunque la prueba que contenga sea también con frecuencia de los efectos por las causas), demuestra en verdad claramente lo que está contenido en sus conclusiones, y se sirve de una larga secuencia de definiciones, de postulados, de axiomas, de teoremas y de problemas, con el fin de que, si se le niegan algunas consecuencias, haga ver cómo ellas están contenidas en los antecedentes, y arranque el consentimiento del Lector por más obstinado y testarudo que pueda ser; pero ella no otorga, como la otra, una plena satisfacción a los espíritus de quienes desean aprender, porque no enseña el método por el que la cosa ha sido inventada.

Los antiguos Geómetras acostumbraban servirse únicamente de esta síntesis en sus escritos, no porque ignorasen por completo el análisis, sino, a mi parecer, porque lo estimaban tanto, que lo reservaban para ellos solos como un importante secreto.

En cuanto a mí, yo he seguido en mis Meditaciones únicamente la vía analítica, porque me parece que es la más verdadera y la más apropiada para enseñar; pero, en cuanto a la síntesis, que es sin duda la que deseáis aquí de mí, aunque con respecto a las cosas que se tratan en Geometría pueda ser introducida útilmente después del análisis, no conviene sin embargo tan bien a las materias que pertenecen a la Metafísica. Porque existe la diferencia de que las primeras nociones que se suponen para demostrar las proposiciones Geométricas, al convenir con los sentidos, son recibidas por todos con facilidad; por ello no hay allí más dificultad que la de sacar bien las consecuencias, lo que puede ser hecho por toda clase de personas, aun por las menos atentas,

con la sola condición de que recuerden las cosas precedentes; y se las obliga fácilmente a recordarlas, distinguiendo tantas proposiciones diversas como cosas que deban ser tenidas en cuenta para la dificultad propuesta, con el fin de que se detengan por separado en cada una y se les puedan luego citar, para señalarles aquellas sobre las cuales deben pensar. Pero, por el contrario, con respecto a las proposiciones que pertenecen a la Metafísica, la principal dificultad está en concebir clara y distintamente las primeras nociones. Porque, aunque por su naturaleza no sean menos claras, y con frecuencia sean hasta más claras que las que son consideradas por los Geómetras, sin embargo, en cuanto parecen no acomodarse con muchos prejuicios que hemos recibido por los sentidos y a los cuales nos hemos acostumbrado desde nuestra infancia, ellas no son comprendidas perfectamente sino por quienes son muy atentos y se empeñan en desprender, en cuanto puedan, su espíritu del comercio de los sentidos; por ello, si se las propusiera por completo solas, serían fácilmente negadas por quienes tiene el espíritu inclinado a la contradicción.

Ésta ha sido la causa por la cual he escrito Meditaciones, más bien que disputas o cuestiones, como hacen los Filósofos, o bien teoremas o problemas, como los Geómetras, con el fin de testimoniar así que no he escrito sino para quienes querrán hacer el esfuerzo de meditar conmigo seriamente y considerar las cosas con atención. Porque, por el hecho mismo de que alguien se prepare para impugnar la verdad, se vuelve menos apropiado para comprenderla, en cuanto que aparta su espíritu de la consideración de las razones que la persuaden para aplicarlo a la búsqueda de aquellas que la destruyen.[37]

---

[37] El final de las «Respuestas a las segundas objeciones» en latín no figura en la traducción francesa; es remplazado por el corto párrafo que sigue a continuación. Damos aquí la traducción de los párrafos omitidos: «Ahora bien, es posible que alguien objete aquí que no haya que buscar razones para contradecir, cuando se sabe que la verdad se hace presente; pero que, en cuanto se dude de esto, es justo que se expongan todas las razones de una y otra parte para que se conozcan las más sólidas; y que no es justo que yo postule que las mías sean admitidas como las verdaderas antes de que se las examine, y que prohíba que se consideren otras que las contradigan.

»Lo cual se diría justamente si algunas de ellas, para las cuales busco un lector atento y no prevenido, fuesen tales que pudieran llevarlo a considerar algunas otras en las cuales hubiera aunque fuera la más mínima esperanza de encontrar algo más de verdad que en las mías. Pero como entre las que yo propongo se halla la duda máxima de todo, y nada recomiendo tanto como que cada una se examine con la mayor diligencia, y que nada en absoluto se admita sino aquello que sea percibido de manera tan clara y distinta que no podamos negarle el asentimiento;

Sin embargo, para mostrar cuánto aprecio vuestro consejo, voy a intentar imitar aquí la síntesis de los Geómetras, y voy a hacer un resumen de las principales razones que he utilizado para demostrar la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano: lo que tal vez no servirá poco para aligerar la atención de los Lectores.

Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas de una manera geométrica

DEFINICIONES

1. Con el nombre de *pensamiento* comprendo todo lo que está de tal manera en nosotros, que somos conocedores de ello de manera inmediata. Así, todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos son pensamientos. Pero yo he añadido *inmediatamente*, para excluir las cosas que siguen y dependen de nuestros pensamientos: por ejemplo, el movimiento voluntario tiene desde luego a la voluntad como su principio, pero él mismo, sin embargo, no es un pensamiento.

---

y, por el contrario, aquellas de las cuales quiero apartar la atención de los lectores no son otras que las que ellos nunca examinaron suficientemente, y que obtuvieron, no por razón firme alguna, sino únicamente por los sentidos; no pienso que nadie pueda creer que habrá de encontrarse en mayor peligro de error si considera sólo aquellas que yo le propongo, que si aparta de éstas su mente y la dirige hacia otras que las contradicen de algún modo y difunden las tinieblas (es decir, hacia los prejuicios de los sentidos).

»Por lo tanto, no sólo deseo con razón en mis lectores una singular atención, y he elegido entre todos aquel modo de escribir con el cual he juzgado que esa atención pueda conciliarse al máximo, y del cual estoy seguro de que los lectores obtendrán más utilidad de la que ellos mismos son conscientes, mientras que, por el contrario, con el modo sintético de escribir suelen creer que aprenden más de lo que en realidad aprenden; sino que también estimo justo recusar por entero y despreciar como carentes de importancia los juicios que harán de los míos quienes no hayan querido meditar conmigo, y que habrán de aferrarse por anticipado a sus opiniones.

»Pero como he sabido lo difícil que habrá de ser, aun para quienes prestan atención y buscan seriamente la verdad, mirar todo el cuerpo de mis Meditaciones y distinguir a la vez cada uno de sus miembros en particular, cosas ambas que considero necesario hacer para que se obtenga de ellas todo el fruto; añadiré aquí algunas pocas cosas en estilo sintético, con las cuales, como espero, se ayudarán mucho; con tal de que, por favor, tengan en cuenta que no quiero abrazar tantas cosas como en las Meditaciones, porque tendría que ser mucho más prolijo que en ellas, y que tampoco explicaré cuidadosamente aquellas que abrace, en parte por cuidar de la brevedad, y en parte para que no haya quien, estimando como suficientes estas cosas, examine con más negligencia las Meditaciones mismas, de las cuales estoy convencido que podrá obtener mucha más utilidad».

II. Con el nombre de *idea* entiendo esa forma de cada uno de nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos conocimiento de esos mismos pensamientos. De tal manera que no puedo expresar nada con palabras cuando entiendo lo que digo, sin que por ello mismo sea cierto que tengo en mí la idea de la cosa significada por mis palabras. Y así, no llamo con el nombre de idea a las solas imágenes que están dibujadas en la fantasía; por el contrario, no las llamo aquí con ese nombre en cuanto están en la fantasía corporal, es decir, en cuanto que están dibujadas en algunas partes del cerebro, sino únicamente en tanto que informan[38] al espíritu mismo que se aplica a esta parte del cerebro.

III. Por *realidad objetiva de una idea* entiendo la entidad o el ser de la cosa representada por la idea, en tanto que esa entidad está en la idea; y de la misma manera se puede decir una perfección objetiva, o un artificio objetivo, etc. Porque todo lo que concebimos como estando en los objetos de la ideas, todo ello se halla objetivamente o por representación en las ideas mismas.

IV. Se dice de las mismas cosas que se hallan *formalmente* en los objetos de las ideas, cuando están en ellos tal como las concebimos; y se dice que se hallan *eminentemente*, cuando en verdad no están allí como tales, sino que ellas son tan grandes que pueden suplir ese defecto por su excelencia.

V. Toda cosa en la cual reside inmediatamente como en su sujeto, o por la cual existe algo que nosotros concebimos, es decir, alguna propiedad, calidad o atributo del cual tenemos en nosotros una idea real, se llama *Sustancia*. Porque no tenemos otra idea de la sustancia, tomada precisamente, sino que ella sea una cosa en la que existe formal o eminentemente lo que nosotros concebimos, o lo que se halla objetivamente en alguna de nuestras ideas, en tanto que la luz natural nos enseña que la nada no puede tener ningún atributo real.

VI. La sustancia en la que reside inmediatamente el pensamiento es llamada aquí *Espíritu*. Y sin embargo este nombre es equívoco, en cuanto se lo atribuye también algunas veces al viento o a los licores muy sutiles; pero no conozco uno más apropiado.

VII. La sustancia que es el sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión, como de la figura, de la *situación*, del movimiento local, etc., se llama *Cuerpo*. Pero saber si la sustancia

[38] Conviene señalar que el término «informar» se refiere aquí al hecho de dar forma, de constituir la forma de algo.

llamada *Espíritu* es la misma que aquella que llamamos *Cuerpo*, o si bien son dos sustancias diversas y separadas, es lo que será examinado luego.

VIII. La sustancia que entendemos que es soberanamente perfecta y en la cual no concebimos nada que encierre algún defecto o limitación de perfección, se llama *Dios*.

IX. Cuando decimos que algún atributo se halla contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que si dijéramos que ese atributo es verdadero de esa cosa y que se puede aseverar que se halla en ella.

X. Se dice de dos sustancias que se distinguen realmente, cuando cada una de ellas puede existir sin la otra.

POSTULADOS

Solicito,[39] *en primer lugar*, que los Lectores consideren cuán débiles son las razones que hasta ahora han hecho que les otorguen fe a sus sentidos, y cuán inciertos todos los juicios que han apoyado luego sobre ellos; y que repasen durante tanto tiempo y con tanta frecuencia esta consideración en su espíritu, que adquieran por fin el hábito de no confiarse tanto en sus sentidos; porque estimo que esto es necesario para volverse capaz de conocer la verdad de las cosas metafísicas que no dependen de los sentidos.

En segundo lugar, solicito que consideren su propio espíritu, así como todos aquellos atributos suyos de los cuales reconocerán que no pueden dudar de ninguna manera aunque supusieran que todo lo que ellos han recibido alguna vez por los sentidos fuera enteramente falso; y que no cesen de considerarlo hasta que no hayan adquirido la costumbre de concebirlo distintamente, y de creer que es más fácil de conocer que todas las cosas corporales.

En tercer lugar, que examinen con diligencia las proposiciones que no tienen necesidad de prueba para ser conocidas, y cuyas nociones cada uno encuentra en sí mismo, como sucede con éstas: *que una misma cosa no puede ser y no ser conjuntamente; que la nada no puede ser la causa eficiente de ninguna cosa*, y otras semejantes; y que así ejerciten esa claridad del entendimiento que les ha sido otorgada por la naturaleza, pero que las percepciones de los sentidos han tenido la costumbre de enturbiar y oscurecer, que la ejerciten, digo, en toda su pureza y liberada de prejuicios; porque por ese medio la verdad de los axiomas siguientes les será muy evidente.

39 «Postulados» *(postulata)* lo traduce el francés como *demandes*: «solicitudes».

En cuarto lugar, que examinen las ideas de esas naturalezas que contienen en ellas un conjunto de muchos atributos, como es la naturaleza del triángulo, la del cuadrado o de alguna otra figura; así como también la naturaleza del espíritu, la naturaleza del cuerpo y, por encima de todas, la naturaleza de Dios o de un ser soberanamente perfecto. Y que caigan en la cuenta de que se puede aseverar con verdad que en ellas se hallan todas aquellas cosas que concebimos con claridad que están contenidas allí. Por ejemplo, puesto que en la naturaleza del triángulo rectilíneo está contenido que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, y en la naturaleza del cuerpo o de una cosa extensa está comprendida la divisibilidad (porque no concebimos la cosa extendida tan pequeña que no la podamos dividir, al menos con el pensamiento), resulta verdad decir que los tres ángulos de todo triángulo rectilíneo son iguales a dos rectos, y que todo cuerpo es divisible.

En quinto lugar, solicito que se detengan a contemplar por largo tiempo la naturaleza del ser soberanamente perfecto; y, entre otras cosas, que consideren que en las ideas de todas las demás naturalezas es cierto que se halla contenida la existencia posible, pero que en la idea de Dios no sólo se halla contenida la existencia posible, sino además la necesaria. Porque con ello solo y sin ningún razonamiento conocerán que Dios existe; y les será tan claro y evidente, sin otra prueba, como les es obvio que dos es un número par y que tres es un número impar, y cosas semejantes. Porque hay cosas que son conocidas así por algunos sin pruebas, que otros en cambio no entienden sino mediante un largo discurso y razonamiento.

En sexto lugar, que al considerar con cuidado todos los ejemplos de percepción clara y distinta, y todos aquellos cuya percepción es oscura y confusa, de los que he hablado en mis Meditaciones, se acostumbren a distinguir las cosas que son conocidas claramente de aquellas que son oscuras; porque esto se aprende mejor con ejemplos que con reglas, y pienso que no se puede dar ningún ejemplo del cual yo no haya tocado algo.

En séptimo lugar, solicito que los Lectores, teniendo en cuenta que nunca han reconocido falsedad alguna en las cosas que han concebido claramente, y que, por el contrario, nunca han hallado verdad alguna, a no ser por azar, en las cosas que no han concebido sino con oscuridad, consideren que sería algo por completo irrazonable si, por algunos prejuicios de los sentidos o por algunas suposiciones hechas por gusto y fundadas sobre algo oscuro y desconocido, pusieran en duda las cosas que el entendimiento concibe clara y distintamente. De esta manera

admitirán con facilidad como verdaderos e indudables los axiomas siguientes, aunque confieso que algunos de ellos hubieran podido ser mejor explicados, y hubieran debido ser propuestos más bien como teoremas que como axiomas, si yo hubiera querido ser más exacto.

AXIOMAS O NOCIONES COMUNES

I. No hay ninguna cosa existente de la que no se pueda preguntar cuál sea la causa por la que existe. Porque esto mismo se puede preguntar de Dios; y no es que Él tenga necesidad de alguna causa para existir, sino que la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o la razón por la que no tiene necesidad de ninguna causa para existir.

II. El tiempo presente no depende del que precede inmediatamente; por ello no se necesita una causa menor para conservar una cosa que para producirla por la primera vez.

III. Ninguna cosa, ni ninguna perfección de esa cosa que exista actualmente, puede tener a la *Nada*, o a una cosa no existente, como causa de su existencia.

IV. Toda la realidad o perfección que se halla en una cosa se encuentra formal o eminentemente en su causa primera y total.

V. De donde se sigue también que la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa en la que esa misma realidad esté contenida no sólo objetivamente, sino también de manera formal o eminente. Y hay que tener en cuenta que este Axioma debe ser admitido con tanta necesidad, que de él solo depende el conocimiento de todas las cosas, tanto sensibles como insensibles. Porque ¿de dónde sabemos, por ejemplo, que el cielo existe? ¿Acaso porque lo vemos? Pero esa visión no toca al espíritu sino en tanto que ella es una idea: una idea, digo, inherente al espíritu mismo, y no una imagen dibujada en la fantasía; y con ocasión de esa idea no podemos juzgar que el cielo exista, a no ser que supongamos que toda idea debe tener una causa de su realidad objetiva que sea realmente existente; causa que juzgamos que es el cielo mismo; y así de lo demás.

VI. Hay diversos grados de realidad o de entidad: porque la sustancia tiene más realidad que el accidente o el modo, y la sustancia infinita más que la finita. También por ello hay más realidad objetiva en la idea de la sustancia que en la del accidente, y en la idea de la sustancia infinita que en la idea de la sustancia finita.

VII. La voluntad se mueve voluntaria y libremente (porque ello es de su esencia), pero sin embargo infaliblemente, hacia el bien que le es conocido de manera clara. Por ello, si llega a conocer algunas per-

fecciones que no tiene, se las dará al punto si están en su poder; porque conocerá que es para ella un bien mayor tenerlas que no tenerlas.

VIII. El que puede hacer lo más, o lo más difícil, puede también hacer lo menos, o lo más fácil.

IX. Crear o conservar una sustancia es una cosa mayor y más difícil que crear o conservar sus atributos o propiedades; pero no es una cosa mayor o más difícil crear algo que conservarlo, como se ha dicho ya.

X. En la idea o el concepto de cada cosa se halla contenida la existencia, porque no podemos concebir nada sino bajo la forma de una cosa que existe; pero con la diferencia de que en el concepto de una cosa limitada se halla contenida únicamente la existencia posible o contingente, y en el concepto de un ser soberanamente perfecto está comprendida la perfecta y necesaria.

PROPOSICIÓN PRIMERA: LA EXISTENCIA DE DIOS SE CONOCE POR LA SOLA CONSIDERACIÓN DE SU NATURALEZA

Demostración. Decir que algún atributo está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que decir que este atributo es verdadero de esa cosa y que se puede aseverar que está en ella (por la definición novena).

Ahora bien, es así que la existencia necesaria está contenida en la naturaleza o en el concepto de Dios (por el axioma décimo).

Luego es verdad decir que la existencia necesaria está en Dios, o bien, que Dios existe.

Y este silogismo es el mismo del que me he servido en mi respuesta al artículo sexto de estas objeciones; y su conclusión puede ser conocida sin pruebas por quienes están libres de todo prejuicio, como se dijo en el quinto postulado. Pero como no es fácil alcanzar una claridad de espíritu tan grande, intentaremos probar la misma cosa por otras vías.

PROPOSICIÓN SEGUNDA: LA EXISTENCIA DE DIOS SE DEMUESTRA POR SUS EFECTOS, POR EL SOLO HECHO DE QUE SU IDEA ESTÁ EN NOSOTROS

Demostración. La realidad objetiva de cada una de nuestras ideas requiere una causa en la cual esta misma realidad esté contenida, no objetivamente, sino formal o eminentemente (por el axioma quinto).

Ahora bien, dado que tenemos en nosotros la idea de Dios (por las definiciones segunda y octava), y que la realidad objetiva de esta ideas no se halla contenida en nosotros, ni formal, ni eminentemente (por el axioma sexto), y que ella no puede estar contenida en ningún otro más que en Dios mismo (por la definición octava).

Entonces esta idea de Dios que está en nosotros exige a Dios como su causa: y por consiguiente Dios existe (por el axioma tercero).

PROPOSICIÓN TERCERA. LA EXISTENCIA DE DIOS SE DEMUESTRA TAMBIÉN PORQUE NOSOTROS MISMOS, QUE TENEMOS SU IDEA, EXISTIMOS

Demostración. Si yo tuviera el poder de conservarme a mí mismo, tendría también, con mayor razón, el poder de darme todas las perfecciones que me faltan (por el axioma 8 y 9); porque esas perfecciones no son sino atributos de la sustancia, y yo soy una sustancia.

Pero no tengo el poder de darme todas las perfecciones, porque de lo contrario las poseería ya (por el axioma 7).

Luego no tengo el poder de conservarme a mí mismo.

Además, no puedo existir sin ser conservado mientras existo, ya sea por mí mismo, suponiendo que yo tenga el poder para ello, ya sea por otro que tenga ese poder (por el axioma 1 y 2).

Ahora bien, es así que yo existo y sin embargo no tengo el poder de conservarme a mí mismo, como acabo de probar.

Luego soy conservado por otro.

Además, aquel por quien soy conservado tiene en sí formal o eminentemente todo lo que hay en mí (por el axioma 4).

Ahora bien, es así que tengo en mí la idea o la noción de muchas perfecciones que me faltan, y juntamente la idea de un Dios (por la definición 2 y 8).

Luego la noción de esas mismas perfecciones se halla también en aquel por quien yo soy conservado.

En fin, aquel mismo por quien soy conservado no puede tener la noción de ningunas perfecciones que le falten, es decir, que él no tenga en sí formal o eminentemente (por el axioma 7); porque al tener el poder de conservarme, como acaba de ser dicho, tendría con mayor razón el poder de dárselas a sí mismo si no las tuviera (por el axioma 8 y 9).

Ahora bien, es así que él tiene la noción de todas las perfecciones que reconozco que me faltan y que concibo que no pueden estar sino en Dios solo, como acabo de probarlo.

Luego las tiene ya todas en sí formal o eminentemente; y así él es Dios.

Corolario. Dios ha creado el cielo y la tierra, y todo lo que en ellos se contiene, y además de ello puede hacer todas las cosas que concebimos claramente, de la manera como las concebimos.

Demostración. Todas esas cosas se siguen claramente de la proposición precedente. Porque ahí hemos probado la existencia de Dios, ya que es necesario que haya un ser que exista, en el que estén contenidas formal o eminentemente todas las perfecciones de las que hay en nosotros alguna idea.

Ahora bien, es así que tenemos en nosotros la idea de un poder tan grande que no solamente el Cielo y la Tierra, etc., sino también todas las demás cosas que conocemos como posibles deben haber sido creadas sólo por aquel en quien se encuentra tal poder.

Luego, al probar la existencia de Dios, hemos también probado de Él todas esas cosas.

PROPOSICIÓN CUARTA. EL ESPÍRITU Y EL CUERPO SON REALMENTE DISTINTOS

Demostración. Todo lo que concebimos claramente puede ser hecho por Dios de la manera como lo concebimos (por el corolario precedente).

Ahora bien, concebimos claramente el espíritu, es decir, una sustancia que piensa, sin el cuerpo, es decir, sin una sustancia extensa (por el postulado 2); y, por otra parte, concebimos también claramente el cuerpo sin el espíritu (como cada uno lo concede fácilmente).

Luego, al menos por la omnipotencia de Dios, el espíritu puede ser sin el cuerpo y el cuerpo sin el espíritu.

Pero las sustancias que pueden ser la una sin la otra son realmente distintas (por la definición diez).

Ahora bien, es así que el espíritu y el cuerpo son sustancias (por las definiciones 5, 6 y 7) que pueden ser la una sin la otra (como lo acabo de probar).

Luego el espíritu y el cuerpo son realmente distintos.

Y hay que señalar que me he servido aquí de la omnipotencia de Dios para sacar de allí mi prueba; y no es que haya necesidad de algún poder extraordinario para separar el espíritu del cuerpo, sino porque, al no haber tratado en las precedentes proposiciones sino de Dios únicamente, no podía sacarla de otra parte sino de Él. Y no importa para nada mediante qué poder dos cosas sean separadas, para que conozcamos que son realmente distintas.

TERCERAS OBJECIONES

Hechas por un célebre Filósofo inglés,[40] *con las respuestas del autor*

Primera objeción. Sobre la primera Meditación

ACERCA DE LAS COSAS QUE PUEDEN SER PUESTAS EN DUDA

Bien parece, por las cosas que se han dicho en esta Meditación, que no hay señal cierta y evidente por la cual podamos reconocer y distinguir nuestros sueños de la vigilia y de una verdadera percepción de los sentidos; y, por lo tanto, que las imágenes de las cosas que sentimos estando despiertos no son accidentes adheridos a objetos exteriores, y que no son pruebas suficientes para mostrar que esos objetos exteriores existen en efecto. Por ello, si seguimos únicamente nuestros sentidos sin ayudarnos con ningún otro razonamiento, tenemos justa causa para dudar si existe alguna cosa o no. Reconocemos entonces la verdad de esta Meditación. Pero como ya Platón habló de esa incertidumbre de las cosas sensibles, y muchos otros Filósofos antiguos antes y después de él, y como es fácil darse cuenta de la dificultad que hay para discernir la vigilia del sueño, yo hubiera querido que este excelente autor de nuevas especulaciones se hubiera abstenido de publicar cosas tan viejas.

Respuesta. Las razones para dudar que son asumidas aquí como verdaderas por este Filósofo, no han sido propuestas por mí sino como verosímiles; y me he servido de ellas, no para hacerlas pasar como nuevas, sino, en parte, para preparar los espíritus de los Lectores a considerar las cosas intelectuales y distinguirlas de las corporales, para lo cual ellas me han parecido siempre muy necesarias; en parte, para responderlas en las siguientes Meditaciones; y en parte también, para hacer ver cuán firmes y seguras son las verdades que propongo luego, puesto que no pueden ser destruidas por dudas tan generales y tan extraordinarias. Y no las he presentado para adquirir gloria, sino que pienso que no estaba menos obligado a explicarlas, de lo que está un Médico a describir la enfermedad cuya curación se ha propuesto enseñar.

[40] Thomas Hobbes (1588-1679), materialista y nominalista.

Segunda objeción. Sobre la segunda Meditación

ACERCA DE LA NATURALEZA DEL ESPÍRITU HUMANO

Soy una cosa que piensa. *Está muy bien dicho; porque del hecho de que pienso, o de que tengo una idea, sea en la vigilia, sea mientras duermo, se infiere que soy pensante: porque estas dos cosas,* pienso y soy pensante, *significan la misma cosa. Del hecho de que soy pensante se sigue* que yo soy, *porque quien piensa no es una nada. Pero donde nuestro autor añade:* es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón, *de ahí nace una duda. Porque ese razonamiento no me parece bien deducido, al decir:* yo soy pensante, *entonces* yo soy un pensamiento; *o bien*, yo soy inteligente, *entonces* yo soy un entendimiento. *Porque de la misma manera yo podría decir:* soy caminante, *entonces* soy una caminata. *El señor Descartes toma entonces la cosa inteligente y la intelección, que es su acto, por una misma cosa; o al menos dice que es lo mismo la cosa que entiende y el entendimiento, que es una potencia o facultad de una cosa inteligente. Todos los Filósofos, sin embargo, distinguen al sujeto de sus facultades y de sus actos, es decir, de sus propiedades y de sus esencias, porque una cosa es la cosa misma* que es, *y otra cosa es su* esencia. *Es posible entonces que una cosa que piensa sea el sujeto del espíritu, de la razón o del entendimiento, y por lo tanto que sea algo corporal, lo contrario de lo cual es asumido o supuesto, pero no probado. Y en esto, sin embargo, consiste la conclusión que parece que el señor Descartes quiere establecer.*

En el mismo lugar dice: He reconocido que existo, busco ahora quién soy, yo que he reconocido ser. Pero es muy cierto que esta noción y conocimiento de mí mismo, tomada así con precisión, no depende de cosas cuya existencia no me es aún conocida.

Es muy cierto que el conocimiento de esta proposición: yo existo, *depende de ésta:* yo pienso, *como nos lo ha enseñado muy bien. Pero ¿de dónde nos viene el conocimiento de ésta:* yo pienso? *Por supuesto que no es de otra cosa, sino de que no podemos concebir ningún acto sin su sujeto, como el pensamiento sin una cosa que piensa, la ciencia sin una cosa que sabe, y la caminata sin una cosa que camina.*

Y de ahí parece seguirse que una cosa que piensa es algo corporal; porque parece que los sujetos de todos los actos se entienden únicamente bajo una razón corporal, o bajo una razón de materia, como él mismo lo ha mostrado un poco después con el ejemplo de la cera, la cual, aunque se cambien su color, su dureza, su figura y todos sus otros actos, se concibe siempre que es la misma cera, es decir, la misma materia sujeta a todos esos cambios. Ahora bien, no es mediante otro pensamiento que se infiere que yo pienso; porque si bien alguien podría pensar que ha pensado (pen-

samiento que no es otra cosa que un recuerdo), es por completo imposible, sin embargo, pensar que se piensa, o saber que se sabe; porque esto sería una interrogación que nunca terminaría: ¿de dónde sabéis que sabéis que sabéis lo que sabéis, etc.?

Y por lo tanto, puesto que el conocimiento de esta proposición: yo existo, *depende del conocimiento de ésta:* yo pienso; *y el conocimiento de ésta última, de que no podemos separar el pensamiento de una materia que piensa; parece que se debe inferir que una cosa que piensa es material, más bien que inmaterial.*

Respuesta. Donde dije: *es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón, etc.*, no he entendido con esos términos las solas facultades, sino las cosas dotadas de la facultad de pensar, como se acostumbra entender con los dos primeros, y con bastante frecuencia también con los dos últimos: lo que he explicado con tanta frecuencia y en términos tan expresos, que no veo que haya habido lugar para dudar de ello.

Y aquí no hay relación o conveniencia entre la caminata y el pensamiento, porque la caminata no es tomada nunca de otra manera sino como la acción misma; pero el pensamiento se toma algunas veces por la acción, y algunas por la facultad, y algunas por la cosa en la que reside esa facultad.

Y no digo que la intelección y la cosa que entiende sean una misma cosa, ni siquiera la cosa que entiende y el entendimiento, si se toma el entendimiento por una facultad, sino únicamente cuando se lo toma por la cosa misma que piensa. Pero confieso francamente que para significar una cosa o una sustancia, a la que quería despojar de todas las cosas que no le pertenecen, me serví de términos tan simples y abstractos como pude, así como al contrario este Filósofo, para significar la misma sustancia, emplea otros muy concretos y compuestos, a saber, aquellos de sujeto, de materia y de cuerpo, con el fin de impedir, en cuanto es capaz, que se pueda separar el pensamiento del cuerpo. Y no temo que la manera de la cual se sirve, que consiste en juntar así múltiples cosas, sea considerada más apropiada para llegar al conocimiento de la verdad que la mía, por la cual distingo cada cosa tanto como puedo. Pero no nos detengamos más en las palabras, vayamos a la cosa de la cual se trata.

Es posible, dice, *que una cosa que piensa sea algo corporal, lo contrario de lo cual es asumido y no probado.* Lejos de ello. Yo no he asumido lo contrario, y no me he servido de ello de ninguna manera como fun-

damento, sino que lo dejé por entero indeterminado hasta la sexta Meditación, en la cual es probado.

Y luego dice muy bien *que no podemos concebir ningún acto sin su sujeto, como el pensamiento sin una cosa que piense, porque la cosa que piensa no es una nada*; pero sin razón alguna y contra toda buena lógica, y hasta contra la manera ordinaria de hablar, añade *que de ahí parece seguirse que una cosa que piensa es algo corporal*; porque a los sujetos de todos los actos se los entiende desde luego como sustancias (o, si queréis, como materias, a saber, como materias metafísicas), pero no por ello como cuerpos.

Por el contrario, todos los Lógicos, y casi todo el mundo con ellos, acostumbran decir que entre las sustancias, unas son espirituales y las otras corporales. Y no he probado otra cosa con el ejemplo de la cera, sino que el color, la dureza, la figura, etc., no pertenecen a la razón formal de la cera; es decir, que se puede concebir todo lo que se encuentra necesariamente en la cera, sin que para ello sea necesario pensar en ellas. Tampoco hablé en ese lugar de la razón formal del espíritu, ni siquiera de la del cuerpo.

Y no sirve para nada decir, como lo hace allí ese Filósofo, que un pensamiento no puede ser el sujeto de otro pensamiento. Porque ¿quién sino él ha inventado alguna vez eso? Ahora bien, trataré de explicar aquí en pocas palabras todo el asunto del que se trata.

Es cierto que el pensamiento no puede ser sin una cosa que piensa, y en general ningún accidente o acto puede ser sin una sustancia de la cual él sea el acto. Pero dado que no conocemos la sustancia inmediatamente por ella misma, sino únicamente porque ella es el sujeto de algunos actos, es muy conveniente a la razón, y el uso mismo lo requiere, que llamemos con diversos nombres esas sustancias que conocemos que son los sujetos de muchos actos o accidentes por entero diferentes, y que luego de ello examinemos si esos diversos nombres significan cosas diferentes, o una sola y la misma cosa.

Ahora bien, hay ciertos actos que llamamos *corporales*, como el tamaño, la figura, el movimiento y todas las demás cosas que no pueden ser concebidas sin una extensión local, y llamamos con el nombre de *cuerpo* a la sustancia en la cual residen; y no se puede fingir que sea una sustancia la que es sujeto de la figura, y otra la que es sujeto del movimiento local, etc., porque todos esos actos convienen entre ellos en que presuponen la extensión. Hay luego otros actos que llamamos *intelectuales*, como entender, querer, imaginar, sentir, etc., todos los cuales convienen entre sí en que no pueden ser sin pensamiento, o

percepción, o conciencia y conocimiento; y decimos que la sustancia en la que residen es *una cosa que piensa*, o *un espíritu*, o con cualquier otro nombre con el que queramos llamarla, con tal de que no la confundamos con la sustancia corporal, dado que los actos intelectuales no tienen ninguna afinidad con los actos corporales, y que el pensamiento, que es la razón común en la que ellos convienen, difiere por completo de la extensión, que es la razón común de los otros.

Empero, después de que hemos formado dos conceptos claros y distintos de esas dos sustancias, resulta fácil conocer, por lo que ha sido dicho en la sexta Meditación, si ellas no son más que una misma cosa, o si ellas son dos cosas diferentes.

Tercera objeción

¿Qué hay pues que sea distinto de mi pensamiento? ¿Qué hay que se pueda decir que se halla separado de mí mismo?

Alguien tal vez responderá a esta pregunta: Yo soy distinto de mi pensamiento, yo mismo que pienso; y aunque el pensamiento en verdad no se halle separado de mí mismo, es sin embargo diferente de mí: de la misma manera que la caminata (como se ha dicho más arriba) es distinta de quien camina. Porque si el señor Descartes muestra que quien entiende y el entendimiento hacen una misma cosa, vamos a caer en esta manera de hablar escolástica: el entendimiento entiende, la vista ve, la voluntad quiere; y por una justa analogía, la caminata, o al menos la facultad de caminar, caminará: cosas todas que son oscuras, impropias y muy indignas de la nitidez ordinaria del señor Descartes.

Respuesta. No niego que yo, que pienso, soy distinto de mi pensamiento, como una cosa lo es de su modo; pero donde pregunto: *¿qué hay pues que sea distinto de mi pensamiento?*, entiendo eso acerca de las diversas maneras de pensar que se enuncian allí, y no de la sustancia; y donde añado: *¿qué hay que se pueda decir que se halla separado de mí mismo?*, quiero decir únicamente que todas esas maneras de pensar que hay en mí no pueden tener una existencia fuera de mí: y no veo que haya en ello ningún lugar para la duda, ni razón para que se me acuse aquí de oscuridad.

Cuarta objeción

Es necesario, por lo tanto, aceptar que yo no podría ni siquiera concebir con la imaginación lo que es esta cera, y que únicamente mi entendimiento lo concibe.

Hay una gran diferencia entre imaginar, es decir, tener alguna idea, y concebir con el entendimiento, es decir, concluir razonando que algo es o existe; pero el señor Descartes no nos ha explicado en qué difieren. Los antiguos Peripatéticos también enseñaron con suficiente claridad que la sustancia no se percibe por los sentidos, sino que se colige por la razón.

¿Qué diremos ahora, si el razonamiento no fuera de pronto otra cosa que un conjunto o concatenación de nombres mediante la palabra es? *De ahí se seguiría que mediante la razón no concluimos nada en absoluto con respecto a la naturaleza de las cosas, sino únicamente con respecto a sus denominaciones, es decir, que por su medio vemos simplemente si reunimos bien o mal los nombres de las cosas según las convenciones que hemos hecho siguiendo nuestra fantasía en lo tocante a sus significados. Si esto es así, como puede serlo, el razonamiento dependerá de los nombres, los nombres de la imaginación y la imaginación tal vez (y esto según mi sentir) del movimiento de los órganos corporales; y así el espíritu no será otra cosa que un movimiento en ciertas partes del cuerpo orgánico.*

Respuesta. En la segunda Meditación he explicado la diferencia que hay entre la imaginación y el puro concepto del entendimiento o del espíritu, cuando en el ejemplo de la cera he hecho ver cuáles son las cosas que imaginamos en ella, y cuáles las que concebimos con el solo entendimiento; pero en otra parte he explicado también cómo entendemos de manera diferente una cosa a como nos la imaginamos, en cuanto que para imaginar, por ejemplo, un pentágono, hay necesidad de una particular contención de espíritu que nos haga como presente la figura (es decir, sus cinco lados y el espacio que encierran), contención que no empleamos para concebir. Ahora bien, la unión que se hace en el razonamiento no es de nombres, sino más bien de las cosas significadas por los nombres; y me extraño de que lo contrario se le pueda ocurrir a alguien.

Porque ¿quién duda que un Francés y un Alemán puedan tener los mismos pensamientos o razonamientos respecto a las mismas cosas, aunque ellos conciban sin embargo palabras por completo diferentes? ¿Y no se condena a sí mismo ese Filósofo cuando habla de convenciones que hemos hecho siguiendo nuestra fantasía con respecto a la significación de las palabras? Porque si él admite que algo es significado por las palabras ¿por qué no acepta que nuestros discursos y razonamientos son más bien de la cosa que es significada, que de las solas palabras? Y desde luego que de la misma manera y con tan justa razón como concluye que el espíritu es un movimiento, podría

también concluir que la tierra es el cielo, o cualquier otra cosa que le viniera en gana;[41] porque no hay cosas en el mundo entre las cuales haya tan poca conveniencia, como la que hay entre el movimiento y el espíritu, que son de dos géneros por entero diferentes.

Quinta objeción. Sobre la tercera Meditación

ACERCA DE DIOS

Entre ellos *(a saber, entre los pensamientos de los hombres)*, algunos son como las imágenes de las cosas, y sólo a éstos les conviene en propiedad el nombre de idea, como cuando pienso en un hombre, en una quimera, en el cielo, en un Ángel o en Dios.

Cuando pienso en un hombre, me represento una idea o una imagen compuesta de color y de figura de la cual puedo dudar si tiene la semejanza de un hombre o no. Y pasa lo mismo cuando pienso en el cielo. Cuando pienso en una quimera, me represento una idea o una imagen de la cual puedo dudar si es el retrato de algún animal que no existe pero que puede ser, o que ha sido en otra ocasión, o bien que nunca ha sido.

Y cuando alguien piensa en un Ángel, a veces se presenta a su espíritu la imagen de una llama, y a veces la de un joven con alas, de la que pienso poder decir con certeza que no tiene la semejanza de un Ángel y que por lo tanto no es la idea de un Ángel; pero al creer que hay criaturas invisibles e inmateriales que son los ministros de Dios, le otorgamos el nombre de Ángel a una cosa que creemos o suponemos, aunque la idea bajo la cual imagino a un Ángel esté sin embargo compuesta con las ideas de cosas visibles.

Pasa lo mismo con el venerable nombre de Dios, de quien no tenemos ninguna imagen o idea; por ello se nos prohíbe adorarlo bajo una imagen, por temor a que nos parezca que concebimos lo que es inconcebible.

Parece entonces que no tenemos ninguna idea de Dios; sino que, así como un ciego de nacimiento que se ha aproximado muchas veces al fuego y ha sentido su calor, reconoce que hay algo por lo cual ha sido calentado y, al escuchar decir que eso se llama fuego, concluye que hay fuego, y sin embargo no conoce ni su figura ni su color, y no tiene, para decir verdad, ninguna idea o imagen del fuego que se presente a su espíritu; de la misma manera el hombre, al ver que debe haber alguna causa de sus imágenes o de su ideas, y de esta causa otra primera, y así sucesivamente, es por último conducido a un fin, o a una suposición de alguna causa eterna que, dado que nunca ha comenzado a ser, no puede tener causa que la preceda, lo cual hace que concluya necesariamente que hay un ser eterno que existe;

[41] Lo que sigue es una adición del traductor al francés.

y sin embargo no tiene una idea de la cual pueda decir que es la de ese ser eterno, sino que nombra o llama con el nombre de Dios a esa cosa de la cual lo persuade su fe o su razón.

Ahora bien, como de esa suposición, a saber, que tenemos en nosotros la idea de Dios, el señor Descartes llega a la prueba de este teorema: que Dios *(es decir, un ser todopoderoso, muy sabio, Creador del universo, etc.)* existe, *ha debido explicar mejor esa idea de Dios, y concluir de allí no solamente su existencia, sino también la creación del mundo.*

Respuesta. Por el nombre de idea él quiere que se entienda aquí únicamente las imágenes de las cosas materiales dibujadas en la fantasía corporal; y al suponer esto, le resulta fácil mostrar que no se puede tener ninguna idea propia y verdadera de Dios, ni de un Ángel; pero con frecuencia he advertido, y principalmente en ese mismo lugar, que tomo el nombre de idea por todo lo que es concebido de manera inmediata por el espíritu: de manera que cuando quiero y cuando temo, porque concibo al mismo tiempo lo que quiero y lo que temo, ese querer y ese temor son puestos por mí en el número de las ideas; y me he servido de ese nombre, porque había sido ya recibido comúnmente por los filósofos para significar las formas de las concepciones del entendimiento divino, aunque no reconozcamos en Dios ninguna fantasía o imaginación corporal; y yo no sabía de uno más apropiado. Y pienso haber explicado suficientemente la idea de Dios para quienes quieran concebir el sentido que le doy a mis palabras; pero para quienes se aferran a entenderlas de manera diferente a como yo lo hago, nunca podré explicarlas suficientemente. En fin, lo que él añade aquí acerca de la creación del mundo, es por completo un despropósito;[42] porque he probado que Dios existe antes de examinar si había un mundo creado por Él, y por el solo hecho de que Dios, es decir, un ser soberanamente poderoso exista, se sigue que, si hay un mundo, debe haber sido creado por Él.

Sexta objeción

Pero hay otros *(a saber, otros pensamientos)* que contienen además otras formas: por ejemplo, cuando quiero, cuando temo, cuando afirmo, cuando niego, es verdad que concibo siempre alguna cosa como sujeto de la acción de mi espíritu, pero por esa acción añado también alguna otra cosa a la idea que tengo de esa cosa; y de este género de

[42] Lo que sigue es una adición del traductor al francés.

pensamientos, los unos son llamados voluntades o afecciones, y los otros juicios.

Cuando alguien quiere o teme, *tiene sin duda la imagen de la cosa que teme y de la acción que quiere; pero aquí no se explica qué es eso que abraza de más con su pensamiento quien quiere, o quien teme. Y aunque, tomándolo bien, el temor sea un pensamiento, no veo cómo pueda ser otra cosa que el pensamiento o la idea de la cosa que se teme. Porque ¿qué otra cosa es el temor a un león que avanza hacia nosotros, sino la idea de ese león, y el efecto (que una idea así engendra en el corazón) por el cual quien teme es llevado a ese movimiento animal que llamamos huida? Ahora bien, ese movimiento de huida no es un pensamiento; por lo tanto, lo único que queda es que en el temor no hay otro pensamiento sino aquel que consiste en la semejanza de la cosa que se teme. Lo mismo puede decirse también de la voluntad.*

Más aún, la afirmación y la negación no se hacen sin palabras y sin nombres; de ahí proviene que los animales no puedan afirmar ni negar nada, ni siquiera con el pensamiento, y por lo tanto no puedan tampoco hacer ningún juicio. Y sin embargo el pensamiento puede ser semejante en un hombre y en un animal; porque cuando afirmamos que un hombre corre, no tenemos un pensamiento distinto del que tiene un perro que ve correr a su amo, y por lo tanto la afirmación y la negación no añaden nada a los simples pensamientos, a no ser tal vez el pensamiento de que los nombres que componen la afirmación son los nombres de la cosa misma que está en el espíritu de quien afirma; y eso no es otra cosa que comprender con el pensamiento la semejanza de la cosa, pero esa semejanza dos veces.

Respuesta. Es de por sí muy evidente que no es lo mismo ver un león y a la vez temerlo, que únicamente verlo; así como tampoco es lo mismo ver un hombre que corre, y afirmar que se lo ve. Y no encuentro aquí nada que necesite respuesta o explicación.

Séptima objeción

Me queda solamente por examinar de qué manera he adquirido esta idea; porque no la he recibido por los sentidos y nunca se me ha ofrecido en contra de mi expectativa, como lo hacen las ideas de las cosas sensibles cuando esas cosas se presentan a los órganos exteriores de mis sentidos, o cuando parece que se presentan. Tampoco es una pura producción o ficción de mi espíritu, porque no está en mi poder disminuirle o añadirle nada; por lo tanto, no me queda nada más para

decir sino que, así como la idea de mí mismo, ella ha nacido y ha sido producida conmigo desde que he sido creado.

Si no hay idea de Dios (o no se prueba que haya una), como parece que no hay ninguna, toda esta investigación es inútil. Además, la idea de mí mismo me viene (si se mira el cuerpo) principalmente de la vista; (si el alma) de ella no tenemos idea alguna; pero la razón nos hace concluir que hay algo encerrado en el cuerpo humano que le otorga el movimiento animal por el cual siente y se mueve; y a eso, sea lo que sea, sin idea alguna, lo llamamos alma.

Respuesta. Si hay una idea de Dios (como es obvio que hay una), toda esta objeción se destruye; y cuando se añade que no tenemos idea del alma, sino que ella se colige por la razón, es lo mismo que si se dijera que de ella no se tiene imagen dibujada en la fantasía, pero que sin embargo se tiene esa noción que hasta ahora he llamado con el nombre de idea.

Octava objeción

Pero la otra idea del Sol está tomada de las razones de la Astronomía, es decir, de ciertas nociones que se hallan naturalmente en mí.

Parece que no se puede tener al mismo tiempo sino una idea del Sol, ya sea porque se ve con los ojos, ya sea porque se concibe mediante el razonamiento que es muchas veces mayor de lo que parece a la vista; porque esta última no es la idea del Sol, sino una consecuencia de nuestro razonamiento que nos enseña que la idea del Sol sería varias veces mayor si se mirara de mucho más cerca. Es verdad que en diversos tiempos puede haber diversas ideas del Sol, como cuando en un momento se mira únicamente con los ojos, y en otro con un telescopio; pero las razones de la Astronomía no hacen más grande o más pequeña la idea del Sol, sino que únicamente nos enseñan que la idea sensible del Sol es engañosa.

Respuesta. Una vez más, lo que se dice aquí que no es la idea del Sol y sin embargo es descrito, es aquello mismo que yo llamo idea. Y mientras ese Filósofo no quiera ponerse de acuerdo conmigo en el significado de las palabras, nada puede objetarme que no sea frívolo.

Novena objeción

Porque es cierto que las ideas que me representan sustancias son algo más y, por decirlo así, tienen más realidad objetiva que aquellas que me representan solamente modos o accidentes; e igualmente, aquella

por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, omnisciente, todopoderoso y creador universal de todas las cosas que hay fuera de Él, tiene sin duda en sí más realidad objetiva que aquellas por las que me son representadas las sustancias finitas.

Varias veces he señalado ya anteriormente que no tenemos ninguna idea de Dios, ni del alma; añado ahora: ni de la sustancia; porque confieso sin reparo que la sustancia, en tanto que es una materia capaz de recibir diversos accidentes y está sujeta a los cambios de éstos, es percibida y probada por el razonamiento; pero ella sin embargo no es concebida, o no tenemos de ella ninguna idea. Si esto es verdad ¿cómo se puede decir que las ideas que nos representan sustancias son algo más y tienen más realidad objetiva que aquellas que nos representan accidentes? Más aún, que el señor Descartes vuelva a considerar lo que quiere decir con estas palabras: tienen más realidad. *¿Recibe la realidad el más o el menos? O, si él piensa que una cosa es más cosa que otra, que considere cómo es posible que esto pueda ser explicado con toda la claridad y evidencia que se requiere en una demostración, y con la cual ha tratado muchas veces otras materias.*

Respuesta. He dicho muchas veces que llamaba con el nombre de idea aquello mismo que la razón nos hace conocer, como también todas las otras cosas que concebimos, de cualquier manera que las concibamos. Y he explicado suficientemente cómo recibe la realidad el más y el menos, diciendo que la sustancia es algo más que el modo, y que, si hay cualidades reales o sustancias incompletas, ellas también son algo más que los modos, pero algo menos que las sustancias completas; y, en fin, que si hay una sustancia infinita e independiente, esa sustancia es más cosa, o tiene más realidad, es decir, participa más del ser o de la cosa que la sustancia finita y dependiente. Lo cual es de por sí tan obvio, que no hay necesidad de aportar una explicación más amplia.

Décima objeción

Por lo tanto no queda sino la idea de Dios, en la cual hay que considerar si se halla algo que no haya podido provenir de mí mismo. Con el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, independiente, soberanamente inteligente, soberanamente poderosa y por la cual he sido creado, tanto yo, como todo lo que hay en el mundo, si hay algún mundo. Cosas todas que son tales que entre más las pienso menos me parece que hayan podido provenir de mí únicamente. Y por consiguiente, de todo lo que ha sido dicho antes, es preciso concluir necesariamente que Dios existe.

Considerando los atributos de Dios, para que de allí tengamos su idea y veamos si hay algo en ella que no haya podido provenir de nosotros mismos, encuentro, si no me equivoco, que ni las cosas que concebimos con el nombre de Dios provienen de nosotros, ni es necesario que provengan de otra parte, sino de los objetos exteriores. Porque con el nombre de Dios entiendo una sustancia, *es decir, entiendo que Dios existe (no por alguna idea, sino por el discurso)*; infinita *(es decir, que no puedo concebir ni imaginar sus términos, o partes tan alejadas, que no pueda imaginar otras todavía más alejadas):*[43] *de donde se sigue que el nombre de* infinito *no nos entrega la idea de la infinitud divina, sino más bien la de mis propios términos y límites*; independiente, *es decir, no concibo causa de la que pueda provenir Dios: de donde parece que no tengo otra idea que responda a ese nombre de* independiente, *sino la memoria de mis propias ideas, todas las cuales tienen su comienzo en diversos tiempos y son por consiguiente dependientes.*

Por ello, decir que Dios es independiente, *es lo mismo que decir que Dios pertenece al número de las cosas cuyo origen no puedo imaginar; así como decir que Dios es* infinito, *es lo mismo que si dijéramos que pertenece al número de las cosas cuyos límites no concebimos. Y así se refuta toda la idea de Dios; porque ¿qué idea es esa que no tiene fin ni origen?*

Soberanamente inteligente. *Pregunto aquí, ¿con qué idea concibe el señor Descartes la intelección de Dios?*

Soberanamente poderoso. *Pregunto también, ¿con qué idea se entiende su poder, que dice referencia a las cosas futuras, es decir, a las no existentes?*

En cuanto a mí, entiendo desde luego el poder mediante la imagen o la memoria de las cosas pasadas razonando de esta manera: Él ha hecho así; luego ha podido hacerlo así; entonces, mientras sea, podrá de nuevo hacerlo así, es decir, tiene el poder para ello. Ahora bien, todo esto son ideas que pueden provenir de los objetos exteriores.

Creador de todas las cosas que hay en el mundo. *Puedo formar una cierta imagen de la creación por medio de las cosas que he visto, por ejemplo, de haber visto a un hombre que nace y que desde una pequeñez casi inconcebible ha llegado a la forma y al tamaño que tiene ahora; y nadie, creo, tiene otra idea para este nombre de Creador; sin embargo, para probar la creación no es suficiente que podamos imaginar el mundo creado.*

[43] El paréntesis resulta poco claro, algunos han propuesto traducir: «es decir, que yo no puedo concebir ni imaginar sus términos o sus últimas partes de modo que no pueda imaginar todavía otros más allá». Lo que se corresponde con el texto latino.

Por esto, aunque se hubiera demostrado que un ser infinito, independiente, omnipotente, etc. *existe, de ello no se sigue, sin embargo, que exista un creador, a no ser que alguien piense que del hecho de que exista una cosa de la cual creemos que ha creado todas las demás cosas, se infiera correctamente que por ello mismo el mundo ha sido creado en otro momento por esa cosa.*

Aún más, donde él dice que la idea de Dios y de nuestra alma ha nacido y reside en nosotros, yo quisiera saber si las almas de quienes duermen profundamente y sin sueños piensan. Si no piensan, no tienen entonces ninguna idea; no hay por consiguiente ninguna idea que haya nacido y resida en nosotros, porque lo que ha nacido y reside en nosotros está siempre presente a nuestro pensamiento.

Respuesta. Nada de lo que le atribuimos a Dios puede provenir de los objetos exteriores como de una causa ejemplar: porque en Dios no hay nada semejante a las cosas exteriores, es decir, a las cosas corporales. Ahora bien, es obvio que todo lo que concebimos que hay en Dios desemejante a las cosas exteriores no puede llegar a nuestro pensamiento por intermedio de esas mismas cosas, sino únicamente por medio de la causa de esa diversidad, es decir, de Dios.

Y pregunto aquí de qué manera ese filósofo saca de las cosas exteriores la intelección de Dios; porque, en cuanto a mí, yo explico con facilidad cuál es la idea que tengo de ello, diciendo que con el término de idea entiendo todo lo que es la forma de alguna percepción; porque ¿quién es el que concibe algo y no se percata de ello, y por consiguiente no tiene esa forma o idea de la intelección, con cuya extensión al infinito forma la idea de la intelección divina? Y así con los demás atributos de Dios.

Pero, dado que me he servido de la idea de Dios que hay en nosotros para demostrar su existencia, y que en esa idea se halla contenido un poder tan inmenso que concebimos que resulta contradictorio (si es verdad que Dios existe) que alguna otra cosa además de Él exista que no haya sido creada por Él, entonces, del hecho de que su existencia haya sido demostrada, se sigue claramente que ha sido demostrado también que todo ese mundo, es decir, todas las demás cosas diferentes de Dios que existen, han sido creadas por Él.

En fin, cuando digo que alguna idea ha nacido con nosotros, o que está impresa naturalmente en nuestras almas, no entiendo que ella se presente siempre a nuestro pensamiento, porque así no habría ninguna; sino únicamente que tenemos en nosotros mismos la facultad para producirla.

Undécima objeción

Y toda la fuerza del argumento que he utilizado para probar la existencia de Dios consiste en que veo que no sería posible que mi naturaleza fuera tal como es, es decir, que yo tuviera en mí la idea de un Dios, si Dios no existiera verdaderamente, a saber, ese mismo Dios del cual tengo en mí la idea.

Entonces, como no es una cosa demostrada que tengamos en nosotros la idea de Dios, y como la Religión Cristiana nos obliga a creer que Dios es inconcebible, es decir, según mi opinión, que no se puede tener de Él una idea, se sigue que la existencia de Dios no ha sido demostrada, y mucho menos la creación.

Respuesta. Cuando se dice de Dios que es inconcebible, se entiende que es con una concepción que lo comprenda total y perfectamente. Por lo demás, ya he explicado tantas veces cómo tenemos en nosotros la idea de Dios, que no puedo repetirlo aquí de nuevo sin aburrir a los lectores.

Duodécima objeción. Sobre la cuarta Meditación

ACERCA DE LO VERDADERO Y DE LO FALSO

Y así conozco que el error en cuanto tal no es algo real que dependa de Dios, sino que sólo es un defecto; y que, por consiguiente, para equivocarme no tengo necesidad de ningún poder que me haya sido dado por Dios para este efecto en particular.

Es cierto que la ignorancia es únicamente un defecto, y que no hay necesidad de ninguna facultad positiva para ignorar; pero en cuanto al error, la cosa no es tan obvia: porque parece que si las piedras y las demás cosas inanimadas no pueden equivocarse, es únicamente porque no tienen la facultad de razonar, ni de imaginar; por consiguiente, hay que concluir que para equivocarse hay necesidad de un entendimiento, o al menos de una imaginación, que son ambas facultades positivas concedidas a todos aquellos que se equivocan, pero también únicamente a ellos.

Más aún, el señor Descartes añade: Percibo que mis errores dependen del concurso de dos causas, a saber, de la facultad de conocer que hay en mí, y de la facultad de elegir o del libre albedrío, *lo que parece estar en contradicción con las cosas que han sido dichas antes. Donde hay también que señalar que se supone la libertad de libre albedrío sin haber sido probada, aunque esa suposición sea contraria a la opinión de los Calvinistas.*

Respuesta. Aunque para errar se necesite la facultad de razonar (o más bien de juzgar, o bien de afirmar o de negar) en cuanto que es el defecto de ella, no por ello se sigue que ese defecto sea real, así como la ceguera no es llamada real, aunque no se diga que las piedras sean ciegas únicamente porque no son capaces de ver. Y me extraña no haber podido hallar todavía, en todas estas objeciones, ninguna consecuencia que me parezca estar bien deducida de sus principios.

Yo nada he supuesto o adelantado en lo tocante a la libertad, sino lo que sentimos todos los días en nosotros mismos y que es muy conocido por la luz natural; y no puedo comprender por qué se dice aquí que eso repugne o esté en contradicción con lo que se ha dicho antes.

Pero aunque tal vez haya muchos que, cuando consideran el preordenamiento de Dios, no pueden comprender cómo pueda subsistir nuestra libertad y ser puesta en acuerdo con él, no hay nadie, sin embargo, que, al mirarse únicamente a sí mismo, no sienta y no experimente que la voluntad y la libertad son una misma cosa, o, más bien, que no hay diferencia entre lo que es voluntario y lo que es libre. Y no es aquí el lugar para examinar cuál sea la opinión de los Calvinistas[41] en esto.

Décima tercera objeción

Por ejemplo, al examinar en estos días pasados si existía algo en el mundo, y al darme cuenta de que por el solo hecho de que yo examinara esa cuestión se seguía con mucha evidencia que yo mismo existía, no podía impedirme juzgar que una cosa que concebía tan claramente era verdadera; no porque me encontrase forzado a ello por una causa exterior, sino únicamente porque de una gran claridad que había en mi entendimiento se ha seguido una gran inclinación en mi voluntad, y así he sido llevado a creer con tanta más libertad, cuanto con menos indiferencia me hallaba.

Esta manera de hablar; una gran claridad en el entendimiento, *es metafórica, y por lo mismo no es apropiada para entrar en un argumento: ahora bien, quien no tiene ninguna duda pretende tener una claridad semejante, y su voluntad no tiene una menor inclinación para afirmar aquello de lo que no tiene ninguna duda, que quien tiene una perfecta ciencia. Esa claridad puede entonces ser muy bien la causa por la que alguien llegue a tener alguna opinión y a defenderla con empecinamiento, pero no puede hacerle conocer con certeza que ella es verdadera.*

---

[41] El texto latino, a partir de la 2.ª edición, dice: «de otros».

Además, no sólo saber que una cosa es verdadera, sino también creerla u otorgarle su aceptación y consentimiento, son cosas que no dependen de la voluntad; porque las cosas que nos son probadas con buenos argumentos, o contadas como creíbles, ya sea que lo queramos o no, nos vemos constreñidos a creerlas. Es muy cierto que afirmar o negar, sostener o refutar proposiciones, son actos de la voluntad; pero de ello no se sigue que el consentimiento y la aceptación interior dependan de la voluntad.

Por lo tanto, la conclusión que sigue no ha sido demostrada suficientemente: Y en este mal uso de nuestra libertad consiste esa privación que constituye la forma del error.

Respuesta. Importa poco que esta manera de hablar, *una gran claridad*, sea apropiada o no para entrar en un argumento, con tal de que sea apropiada para explicar nítidamente nuestro pensamiento, como lo es en efecto. Porque no hay nadie que no sepa que con esa expresión, *una gran claridad en el entendimiento*, se entiende una claridad o perspicuidad del conocimiento que tal vez no la tengan todos aquellos que piensan tenerla; pero ello no impide que sea muy diferente de una opinión obstinada que ha sido concebida sin una percepción evidente.

Ahora bien, cuando se dice aquí que, ya sea que queramos o no, otorgamos nuestra confianza a las cosas que concebimos claramente, es lo mismo que si se dijese que, ya sea que queramos o no, queremos y deseamos las cosas buenas cuando nos son conocidas claramente; porque esta manera de hablar, *ya sea que no lo queramos*, no tiene lugar en tales ocasiones, porque hay contradicción en querer y no querer una misma cosa.

Décima cuarta objeción. Sobre la quinta Meditación

ACERCA DE LA ESENCIA DE LAS COSAS CORPORALES

Como, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aunque tal vez no haya en ningún lugar del mundo fuera de mi pensamiento una figura tal y nunca la haya habido, sin embargo no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no la he inventado yo, ni depende de ninguna manera de mi espíritu, como se muestra por el hecho de que se puedan demostrar diversas propiedades de ese triángulo.

Si no hay triángulo en ningún lugar del mundo, no puedo comprender cómo tenga una naturaleza; porque lo que no está en ninguna parte, no es en absoluto, y no tiene tampoco ser o naturaleza. La idea que nuestro espíritu concibe del triángulo proviene de otro triángulo que hemos visto,

o que hemos inventado sobre las cosas que hemos visto; pero después de que hemos llamado una vez con el nombre de triángulo a la cosa de donde pensamos que la idea del triángulo saca su origen, aunque esa cosa perezca, el nombre permanece siempre. De igual manera, si hemos concebido una vez con el pensamiento que todos los ángulos de un triángulo tomados a la vez son iguales a dos rectos, y le hemos dado este otro nombre al triángulo: que es una cosa que tiene tres ángulos iguales a dos rectos, *aun cuando no hubiera en el mundo ningún triángulo, los nombres sin embargo no dejarían de permanecer. Y así la verdad de esta proposición será eterna*, que el triángulo es una cosa que tiene tres ángulos iguales a dos rectos; *pero la naturaleza del triángulo no será por ello eterna, porque si eventualmente sucediera que todo triángulo en general pereciera, ella cesaría de ser.*

Igualmente esta proposición, el hombre es un animal, *será verdadera eternamente a causa de los nombres eternos; pero si se supone que el género humano fuera aniquilado, no habría más naturaleza humana.*

De donde resulta evidente que la esencia, en tanto que es distinta de la existencia, no es más que una reunión de nombres mediante el verbo es; *y, por consiguiente, la esencia sin la existencia es una ficción de nuestro espíritu. Y parece que así como la imagen del hombre que se halla en el espíritu es al hombre, así es la esencia a la existencia; o bien, así como esta proposición*, Sócrates es hombre, *es a ésta*, Sócrates es *o* existe, *así la esencia de Sócrates es a la existencia del mismo Sócrates. Ahora bien,* Sócrates es hombre, *cuando no existe Sócrates, no significa más que una reunión de nombres, y el término* es o ser *subsume la imagen de la unidad de una cosa que es designada por dos nombres.*

Respuesta. La distinción que hay entre la esencia y la existencia es conocida por todo el mundo; y lo que se dice aquí de los nombres eternos en lugar de los conceptos o de las ideas de una verdad eterna, ha sido ya refutado y rechazado anteriormente de manera suficiente.

Décima quinta objeción. Sobre la sexta Meditación

ACERCA DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES

Porque, al no haberme dado Dios ninguna facultad para conocer que así es[45] *(a saber, que Dios, por sí mismo o por intermedio de alguna criatura más noble que el cuerpo, me envía las ideas de los cuerpos)*, sino, por el contrario, al haberme dado una gran inclinación a creer que me

[45] En la fe de erratas de la 1.ª edición en latín se introducia aquí un paréntesis que decía: («si las ideas son emitidas o no por lo cuerpos»).

son enviadas o que parten de las cosas corporales, no veo cómo se lo podría excusar de engaño si en efecto esas ideas partieran[46] o fueran producidas por otras causas distintas de las cosas corporales; por consiguiente, hay que confesar que hay cosas corporales que existen.

Es opinión común que no pecan los Médicos que engañan a los enfermos por la salud de éstos, ni los padres que engañan a sus hijos buscando su bien, y que el mal del engaño no consiste en la falsedad de las palabras, sino en la malicia de quien engaña. Entonces, que el señor Descartes preste atención si esta proposición: Dios nunca nos puede engañar, *tomada de manera universal, es verdadera; porque si no lo es cuando se la toma de manera universal, no es buena la conclusión:* entonces hay cosas corporales que existen.

Respuesta. Para la verdad de esta conclusión no es necesario que no podamos ser engañados nunca (porque, por el contrario, confieso francamente que lo somos con frecuencia); sino únicamente que no lo seamos cuando nuestro error haría que se mostrara en Dios una voluntad de engañar que no puede haber en Él; y de nuevo hay aquí una consecuencia que no me parece que haya sido bien deducida de sus principios.

Última objeción

Porque ahora reconozco que entre una y otro *(a saber, entre la vigilia y el sueño)* hay una gran diferencia, en cuanto nuestra memoria nunca puede ligar y unir los sueños unos con otros y con todo el transcurso de nuestra vida, como acostumbra unir las cosas que nos suceden cuando estamos despiertos.

Pregunto si es cosa cierta que una persona cuando sueña que ella duda si sueña o no, no puede soñar que su sueño esté unido y ligado con las ideas de un largo transcurso de cosas pasadas. Si lo puede, las cosas que a una persona que duerme le parecen que son las acciones de su vida pasada pueden ser tenidas por verdaderas tan bien como si estuviera despierta. Más aún, dado que, como él mismo lo dice, toda la certeza de la ciencia y toda su verdad dependen únicamente del conocimiento del verdadero Dios, o bien un Ateo no puede reconocer que está despierto mediante la memoria

---

[46] Las ediciones 2.ª y 3.ª añaden «de otro lugar»; pero en la 1.ª el traductor, Clerselier, conectaba sin duda «partieran» con «de otras causas», de modo que las palabras intermedias «o fueran producidas» venían a ser como un inciso explicativo. Éste, por lo demás, es el texto exacto de la «Sexta meditación».

de su vida pasada, o bien una persona puede saber que está despierta sin el conocimiento del verdadero Dios.

Respuesta. Quien duerme y sueña no puede unir y juntar perfectamente y con verdad sus sueños con las ideas de las cosas pasadas, aunque pueda soñar que las junta. Porque ¿quién niega que quien duerme se pueda engañar? Pero luego, al estar despierto, conocerá fácilmente su error.

Y un Ateo puede reconocer que está despierto mediante la memoria de su vida pasada; pero no puede saber que este signo sea suficiente para otorgarle la certeza de que no se engaña, si no sabe que ha sido creado por Dios y que Dios no puede ser engañador.

CUARTAS OBJECIONES

Hechas por el señor Arnauld, Doctor en Teología[47]

Carta del dicho señor al R. P. Mersenne

Reverendo padre:

Coloco entre los beneficios extraordinarios la comunicación que me ha sido hecha por intermedio vuestro de las Meditaciones *del señor Descartes; pero, como conocéis su precio, me las habéis también vendido muy caras, ya que no habéis querido hacerme participante de esta excelente obra sin que yo antes no me obligue a deciros mi sentir. Es una condición a la que no me hubiera comprometido, si el deseo de conocer las cosas bellas no fuera en mí muy fuerte; y reclamaría con gusto contra ella, si pensara que podría obtener de vos con tanta facilidad una excepción por haberme dejado llevar del placer, como cuando antiguamente la concedía el Pretor a quienes el temor o la violencia les había arrancado el consentimiento.*

Porque ¿qué queréis de mí: mi juicio con respecto al autor? De ningún modo; hace tiempo que sabéis la estima en la que tengo a su persona, y la atención que presto a su espíritu y a su doctrina. Tampoco ignoráis los engorrosos asuntos que me ocupan actualmente,[48] *y si tenéis de mí una mejor opinión de la que merezco, de ello no se sigue que yo no tenga*

[47] Antoine Arnauld, llamado el Grande (1612-1694): teólogo, gramático y matemático francés, perteneciente al movimiento de Port Royal.

[48] Arnauld preparaba entonces su doctorado en teología.

conocimiento de mi poca capacidad. Sin embargo, lo que queréis someter a mi examen exige una suficiencia muy grande, con gran tranquilidad y ocio, para que el espíritu, habiéndose desembarazado de los asuntos del mundo, no piense sino en sí mismo; lo que juzgáis muy bien que no se puede hacer sin una meditación muy profunda y un gran recogimiento de espíritu. Voy a obedecer, sin embargo, ya que lo queréis, pero con la condición de que seréis mi garante y responderéis por todas mis faltas. Ahora bien, aunque la filosofía se pueda gloriar de haber engendrado ella sola esta obra, sin embargo, dado que nuestro autor, muy modesto en ello, se viene a presentar él mismo ante el tribunal de la Teología, jugaré aquí dos personajes: en el primero, mostrándome como filósofo, daré a conocer las principales dificultades que juzgaré que pueden ser propuestas por los de esta profesión referentes a las dos cuestiones acerca de la naturaleza del espíritu humano y de la existencia de Dios; y luego, tomando el hábito de un Teólogo, haré surgir los escrúpulos que un hombre con este traje podría encontrar en toda esta obra.

De la naturaleza del espíritu humano

La primera cosa que encuentro aquí digna de mención, es ver que el señor Descartes establece como fundamento y primer principio de toda su filosofía lo que antes que él san Agustín, hombre de un espíritu muy grande y de una singular doctrina no solamente en materia de Teología, sino también en lo que concierne a la humana filosofía, había tomado como la base y el sostén de la suya. Porque en el libro segundo del Libre Albedrío, *cap. 3, Alipio, disputando con Evodio y queriendo probar que hay un Dios*: En primer lugar, *dice*, os pregunto, para que comencemos con las cosas más obvias, a saber: si sois, o si tal vez no teméis engañaros al responder a mi pregunta, ya que, para decir verdad, si no fuerais, no podríais nunca ser engañado. *Palabras a las que corresponden aquellas de nuestro autor*: Pero hay un no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto, que pone toda su industria en engañarme siempre. Entonces no hay duda de que soy si me engaña. *Pero prosigamos y, para no alejarnos de nuestro sujeto, veamos cómo de ese principio se puede concluir que nuestro espíritu es distinto y separado del cuerpo.*

Yo puedo dudar si tengo un cuerpo, más aún, puedo dudar si hay algún cuerpo en el mundo, y sin embargo no puedo dudar de que soy o que existo mientras que dudo o pienso.

Entonces, yo que dudo y pienso no soy un cuerpo: de lo contrario, al dudar del cuerpo dudaría de mí mismo.

Más aún, aunque sostenga obstinadamente que no hay ningún cuerpo en el mundo, subsiste siempre sin embargo esta verdad: yo soy algo, *por lo tanto no soy un cuerpo.*

Es cierto que esto es sutil; pero alguien podría decir (lo que el mismo autor se objeta): de que yo dude, o hasta de que yo niegue que haya un cuerpo, no se sigue por ello que no haya ninguno.

Pero puede suceder también que estas mismas cosas que supongo que no son porque me resultan desconocidas, no sean en efecto diferentes de mí, al que conozco. De ello no sé nada, *dice*, ahora no disputo sobre esto. No puedo juzgar sino sobre las cosas que me son conocidas; he reconocido que era, y busco lo que soy, yo, a quien he reconocido que es. Ahora bien, es muy cierto que esta noción y conocimiento de mí mismo, tomado de esa manera precisa, no depende de las cosas cuya existencia no me es conocida todavía.

Pero, puesto que él mismo confiesa que con el argumento que ha propuesto en su tratado del Método[19] *la cosa sólo ha llegado hasta el punto de excluir de la naturaleza de su espíritu todo lo que es corporal*, no con respecto a la verdad de la cosa, sino únicamente según el orden de su pensamiento y de su razonamiento (de tal manera que su sentido era que no conocía nada que él supiera que pertenecía a su esencia, a no ser que era una cosa que piensa), *es evidente, por esta respuesta, que la disputa se halla todavía en los mismos términos y, por lo tanto, que la cuestión cuya solución nos promete se mantiene todavía entera: a saber*, cómo, de que él no conozca otra cosa que pertenezca a su esencia *(sino que él es una cosa que piensa)*, se sigue que tampoco hay ninguna otra cosa que le pertenezca. *Lo que sin embargo no he podido descubrir en toda la extensión de la segunda Meditación, al tener yo el espíritu tan pesado y tan burdo. Pero, hasta donde puedo conjeturarlo, él viene a probarlo en la sexta, porque ha creído que dependía del conocimiento claro y distinto de Dios que no había adquirido todavía en la segunda Meditación. He aquí cómo prueba y decide esta dificultad:*

Como sé, *dice*, que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal como yo las concibo, es suficiente que yo pueda concebir con claridad y distinción una cosa sin otra, para estar cierto de que la una es distinta o diferente de la otra, puesto que pueden ser puestas por separado, al menos por la omnipotencia de Dios; y para obligarme a considerarlas diferentes, no importa mediante qué poder se haga tal separación. Por lo tanto, como tengo,

[19] AT, IV, 32-33.

por un lado, una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto que soy solamente una cosa que piensa y no extensa; y como, por el otro, tengo una idea distinta del cuerpo en tanto que es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él, de manera que, aunque él no fuera, ella no dejaría de ser todo lo que es.

Es necesario detenerse aquí un poco, porque me parece que en estas pocas palabras consiste todo el nudo de la dificultad.

Y, en primer lugar, para que la mayor de este argumento sea verdadera, esto no debe entenderse de toda clase de conocimientos, ni siquiera de todo aquel que es claro y distinto, sino únicamente del que es pleno y entero (es decir, que comprende todo lo que puede ser conocido de la cosa). Por que el mismo señor Descartes confiesa, en sus Respuestas a las primeras objeciones, que no hace falta una distinción real, *sino que una* formal *es suficiente para que una cosa sea concebida de manera distinta y separada de otra mediante una abstracción del espíritu que no concibe la cosa sino de manera imperfecta y en parte; de donde proviene que en el mismo lugar añada:*

Pero concibo plenamente lo que es el cuerpo *(es decir, concibo el cuerpo como una cosa completa)*, pensando únicamente que es una cosa extensa, figurada, móvil, etc., aunque niegue de él todas las cosas que pertenecen a la naturaleza del espíritu. Y, por otra parte, concibo que el espíritu es una cosa completa, que duda, que entiende, que quiere, etc., aunque no acepte que haya en él ninguna de las cosas que están contenidas en la idea del cuerpo. Hay entonces una distinción real entre el cuerpo y el espíritu.

Pero si alguien llega a poner en duda esta menor, y sostiene que la idea que tenéis de vos mismo no es entera, sino sólo imperfecta, cuando os concebís (es decir, a vuestro espíritu) como una cosa que piensa y que no es extensa, y de manera parecida cuando os concebís (es decir, a vuestro cuerpo) como una cosa extensa y que no piensa, hay que ver cómo ha sido probado esto en lo que habéis dicho anteriormente; porque no pienso que sea una cosa tan clara que se la deba tomar por un principio indemostrable y que no tiene necesidad de prueba.[50]

Y en cuanto a su primera parte, a saber, que concebís plenamente lo que es el cuerpo pensando únicamente que es una cosa extensa, figurada, móvil, etc., aunque neguéis de él todas las cosas que pertenecen

[50] En las ediciones 1.ª y 2.ª: no hay punto y aparte.

a la naturaleza del espíritu, *esa parte es de poca importancia; porque quien mantuviera que nuestro espíritu es corporal, no estimaría por ello que todo el cuerpo fuera espíritu, y así el cuerpo sería al espíritu como el género es a la especie. Pero el género puede ser entendido sin la especie, aunque se niegue de él todo lo que es propio y particular de la especie: de donde proviene este axioma de la lógica, que* al negarse la especie no se niega el género, *o bien*, que allí donde está el género no es necesario que esté la especie; *puedo así concebir la figura sin concebir ninguna de las propiedades que son particulares al círculo. Por lo tanto queda todavía por probar que el espíritu pueda ser entendido plena y enteramente sin el cuerpo.*

Ahora bien, para probar esta proposición no me parece haber hallado un argumento más apropiado en toda esta obra, que aquel que he alegado al comienzo: a saber, puedo negar que haya cuerpo alguno en el mundo, alguna cosa extensa, y sin embargo estoy seguro de que soy mientras que lo niegue o que lo piense; soy entonces una cosa que piensa y no un cuerpo, y el cuerpo no pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo.[51]

Pero veo que de allí resulta únicamente que puedo adquirir algún conocimiento de mí mismo sin el conocimiento del cuerpo; pero que ese conocimiento sea completo y entero de tal manera que yo esté seguro de que no me engaño cuando excluyo al cuerpo de mi esencia, esto no me es todavía enteramente obvio. Por ejemplo:

Supongamos que alguien sabe que el ángulo en el semicírculo es recto, y que por lo tanto el triángulo formado con este ángulo y el diámetro del círculo es rectángulo; pero que duda y no sabe todavía con certeza, más aún, habiendo sido engañado por algún sofisma, niega que el cuadrado de la base de un triángulo rectángulo sea igual a los cuadrados de los lados; parece que, por la misma razón del señor Descartes, él debe confirmarse en su error y opinión falsa. Porque, dirá él, conozco con claridad y distinción que este triángulo es rectángulo; dudo sin embargo de que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados; por lo tanto no es de la esencia de este triángulo que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados.

Además, aunque niego que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados, estoy sin embargo seguro de que es rectángulo, y per-

[51] Este pasaje, aunque se halla impreso en caracteres distintos en las ediciones de 1641 y 1647, no es en realidad una cita, sino una paráfrasis de la «Segunda meditación».

manece en mi espíritu un conocimiento claro y distinto de que uno de los ángulos de este triángulo es recto, y, siendo así, Dios mismo no podría hacer que no sea rectángulo.

Y por lo tanto aquello de lo cual dudo, y que puedo hasta negar manteniéndose en mi espíritu la misma idea, no pertenece a su esencia.

Más aún, puesto que sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal como las concibo, es suficiente que yo pueda concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar cierto de que la una es diferente de la otra porque Dios las puede separar. *Pero concibo clara y distintamente que este triángulo es rectángulo, sin que yo sepa que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados; entonces, al menos para la omnipotencia de Dios, puede darse un triángulo rectángulo en el que el cuadrado de la base no sea igual a los cuadrados de los lados.*

No veo lo que se pueda responder aquí, sino que ese hombre no conoce clara y distintamente la naturaleza del triángulo rectángulo. Pero ¿de dónde puedo saber que conozco mejor la naturaleza de mi espíritu de lo que él conoce la del triángulo? Porque él está tan seguro de que el triángulo del semicírculo tiene un ángulo recto, que es la noción de triángulo rectángulo, como yo estoy seguro que existo porque pienso.

Entonces, así como él se equivoca al pensar que no es de la esencia de ese triángulo (que conoce clara y distintamente que es rectángulo) que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados ¿por qué tal vez no me equivoco yo también al pensar que ninguna otra cosa pertenece a mi naturaleza (que sé con certeza y distinción que es una cosa que piensa) sino que soy una cosa que piensa, si se tiene en cuenta que tal vez pertenece también a mi esencia que yo sea una cosa extensa?

Y desde luego, dirá alguien, no es ninguna maravilla si, dado que vengo a concluir que yo soy partiendo de que pienso, la idea que de ahí me formo sobre mí mismo no me representa de otra manera a mi espíritu sino como una cosa que piensa, puesto que ella ha sido sacada sólo de mi pensamiento. Y así no parece que esta idea nos pueda ofrecer argumento alguno para probar que, fuera de lo que está contenido en ella, ninguna otra cosa pertenece a mi esencia.

Se puede añadir a esto que el argumento propuesto parece probar demasiado, y llevarnos a aquella opinión de algunos Platónicos (la que sin embargo nuestro autor refuta) de que nada corporal pertenece a nuestra esencia, de manera que el hombre es únicamente espíritu, y que el cuerpo no es sino su vehículo, de donde proviene que ellos definan al hombre un espíritu que usa o que se sirve del cuerpo.

Y si respondéis que el cuerpo no es excluido absolutamente de mi esencia, sino únicamente en tanto que soy precisamente una cosa que piensa, se podría temer que alguien viniera a sospechar que tal vez la noción o la idea que tengo de mí mismo en tanto que soy una cosa que piensa no sea la idea o la noción de algún ser completo que sea concebido plena y perfectamente, sino únicamente de manera imperfecta y con alguna forma de abstracción de espíritu y restricción del pensamiento.

Por esto, así como los Geómetras conciben la línea como una longitud sin latitud y la superficie como una longitud y latitud sin profundidad, aunque no haya longitud sin latitud, ni latitud sin profundidad; tal vez también alguien podrá poner en duda si todo lo que piensa no es también una cosa extensa, pero que, además de las propiedades que le son comunes con las demás cosas extensas, como ser móvil, figurable, etc., tenga también esta particular virtud y facultad de pensar; lo que hace que por una abstracción del espíritu pueda ser concebida con esta sola virtud como una cosa que piensa, aunque en efecto las propiedades y cualidades del cuerpo convengan a todas las cosas que piensan; así como la cantidad puede ser concebida con la sola longitud, aunque en efecto no haya cantidad a la que no le convengan, junto con la longitud, la latitud y la profundidad.

Lo que aumenta esta dificultad es que esa virtud de pensar parece estar atada a los órganos corporales, puesto que en los niños parece adormecida, y por completo extinta y perdida en los locos; es lo que principalmente nos objetan las personas impías y asesinas de las almas.

He ahí lo que tenía para decir con respecto a la distinción real del espíritu con respecto al cuerpo. Pero puesto que el señor Descartes ha asumido la tarea de demostrar la inmortalidad del alma, se puede preguntar con razón si resulta con evidencia de esta distinción. Porque, según los principios de la filosofía ordinaria, esto no se sigue de allí de ninguna manera; habida cuenta que de ordinario ellos dicen que las almas de los animales son distintas de sus cuerpos y que sin embargo perecen con ellos.

Yo había extendido hasta aquí este escrito, y mi propósito era mostrar cómo, según los principios de nuestro autor (que pensaba haber recogido de su manera de filosofar), de la distinción real del espíritu con respecto al cuerpo se concluía con facilidad su inmortalidad, cuando pusieron entre mis manos un sumario de las seis Meditaciones hecho por el mismo autor;[52]

[52] El «Resumen de las seis meditaciones siguientes» (AT, VII, 12), enviado por Descartes a Mersenne el 31 de diciembre de 1640, cincuenta días después de las *Meditaciones*.

que, además de la gran luz que aporta a toda su obra, contenía sobre este asunto las mismas razones que yo había meditado para la solución de esta cuestión.

En lo que concierne a las almas de los animales, él ha hecho conocer ya suficientemente, en otros lugares, que su opinión es que ellos no tienen alma, sino únicamente un cuerpo configurado de una cierta manera y compuesto de muchos órganos diferentes dispuestos de tal suerte que todas las operaciones que vemos pueden ser hechas en él y por él.

Pero ello da pie para temer que esta opinión no pueda hallar aceptación en los espíritus de los hombres si no es sostenida y probada con razones muy fuertes. Porque a primera vista parece increíble que sea posible, sin la intervención de alguna alma, que la luz que refleja el cuerpo del lobo en los ojos de la oveja remueva los pequeños filamentos de los nervios ópticos y que en virtud de ese movimiento, que va hasta el cerebro, los espíritus animales se expandan por los nervios de la manera necesaria para hacer que la oveja emprenda la huida.

Sólo añadiré aquí que apruebo por completo lo que el señor Descartes dice con respecto a la distinción que hay entre la imaginación y el pensamiento o la inteligencia; y que siempre ha sido mi opinión que las cosas que concebimos por la razón son mucho más ciertas que las que nos hacen percibir los sentidos corporales. Porque hace mucho tiempo que he aprendido de san Agustín, cap. 15, Acerca de la cantidad del alma, *que hay que rechazar el sentir de quienes están persuadidos de que las cosas que vemos por el espíritu son menos ciertas que las que vemos por los ojos del cuerpo que están siempre ensombrecidos por la pituita.*[53] *Lo que hace decir al mismo san Agustín, en el libro primero de sus* Soliloquios, *capítulo 4,*[54] *que él ha experimentado muchas veces que en materia de Geometría los sentidos son como navíos.*

Porque, *dice él*, cuando para establecer y probar alguna proposición de Geometría me he dejado conducir por mis sentidos hasta el lugar a donde pretendía ir, no bien los he abandonado cuando, habiéndome puesto a repasar con mi pensamiento todas las cosas que parecían haberme enseñado, he hallado mi espíritu tan vacilante como los pasos de quienes acaban de ser puestos en tierra después de una larga navegación. Por esto pienso que se podría encontrar antes el arte de navegar en la tierra, que el de comprender la Geometría sólo

[53] La pituita o flema es uno de los cuatro humores de la medicina tradicional, junto con la sangre, la bilis y la atrábilis o bilis negra.

[54] En la 1.ª edición: no aparece la cifra.

por intermedio de los sentidos, aunque parezca que no ayudan poco a quienes comienzan a aprenderla.

Acerca de Dios

La primera razón que nuestro autor aporta para demostrar la existencia de Dios, que se ha propuesto probar en su tercera Meditación, contiene dos partes: la primera es que Dios existe porque su idea está en mí; y la segunda, que yo, que tengo tal idea, no puedo venir sino de Dios.

En lo que respecta a la primera parte, sólo hay una sola cosa que no puedo aprobar; y es que, habiendo sostenido el señor Descartes que la falsedad no se encuentra propiamente sino en los juicios, dice sin embargo un poco después que hay ideas que pueden ser falsas, desde luego que no de manera formal, sino material: lo que me parece estar en contradicción con sus principios.

Pero, por el temor de que en una materia tan oscura yo no pueda explicar mi pensamiento con suficiente nitidez, me serviré de un ejemplo que lo hará más obvio. Si, *dice él*, el frío es únicamente una privación del calor, la idea que me lo representa como una cosa positiva será materialmente falsa.

Por el contrario, si el frío es únicamente una privación, no podrá haber ninguna idea del frío que me lo represente como una cosa positiva; y aquí nuestro autor confunde el juicio con la idea.

Porque ¿qué es la idea del frío? Es el mismo frío en tanto que está objetivamente presente en el entendimiento; pero si el frío es una privación, no podrá estar objetivamente en el entendimiento por una idea cuyo ser objetivo sea un ser positivo; por tanto, si el frío es únicamente una privación, su idea nunca podrá ser positiva y por consiguiente no podrá haber ninguna que sea materialmente falsa.

Esto se confirma con el mismo argumento que emplea el señor Descartes para encontrar que la idea de un ser infinito es necesariamente verdadera. Porque, aunque se pueda fingir que tal ser no existe, no se puede sin embargo fingir que su idea no me represente nada real.

La misma cosa se puede decir de toda idea positiva; porque, aunque se pueda fingir que el frío que pienso estar representado por una idea positiva no es una cosa positiva, no se puede sin embargo fingir que una idea positiva no me represente nada real y positivo, dado que las ideas no son llamadas positivas por el ser que tienen en calidad de modos o maneras de pensar, porque en ese sentido serían todas positivas; sino que son llamadas así por el ser objetivo que contienen y representan a nuestro espíritu. Por lo tanto esta idea puede muy bien no ser la idea del frío, pero ella no puede ser falsa.

Pero diréis que ella es falsa por lo mismo que no es la idea del frío. Al contrario, es vuestro juicio el que es falso, si juzgáis que es la idea del frío; pero por sí misma, es cierto que es muy verdadera; así como la idea de Dios no debe ser llamada falsa ni siquiera materialmente, aunque alguien la pueda transferir y referir a una cosa que no sea Dios, como han hecho los idólatras.

En fin, esta idea del frío que decís que es materialmente falsa ¿qué representa a vuestro espíritu? ¿Una privación? Entonces es verdadera. ¿Un ser positivo? Entonces no es la idea del frío. Y además, ¿cuál es la causa de ese ser positivo objetivo que según vuestra opinión hace que esa idea sea materialmente falsa? Es, *decís*, yo mismo en cuanto participo de la nada. *Entonces el ser objetivo positivo de alguna idea puede venir de la nada, lo que sin embargo contradice por completo vuestros primeros fundamentos.*

Pero vayamos a la segunda parte de esta demostración, en la cual se pregunta si yo que tengo la idea de un ser infinito puedo ser por algo otro que un ser infinito, y principalmente si puedo ser por mí mismo. *El señor Descartes sostiene que no puedo ser por mí mismo, ya que*, si me diera el ser, me daría también todas las perfecciones de las que encuentro en mí alguna idea. *Pero el autor de las primeras Objeciones replica muy sutilmente*: Ser por sí *no debe ser tomado* positivamente, *sino* negativamente, *de manera que sea lo mismo que* no ser por otro. Ahora bien, *añade él*, si alguna cosa es por sí, es decir, no por otro ¿cómo vais a probar por ello que comprenda todo y que sea infinita? Porque en este momento no os escucho si decís: como ella es por sí, se habrá dado fácilmente todas las cosas; dado que ella no es por sí como por una causa, y que no le ha sido posible, antes de que fuera, prever lo que podría ser para escoger lo que ella sería después.

Para resolver este argumento el señor Descartes responde que esta manera de hablar, ser por sí, *no debe ser tomada* negativa, *sino* positivamente, *con respecto a la misma existencia de Dios; de tal manera que* Dios hace en cierta manera la misma cosa con respecto a sí mismo, que la causa eficiente con respecto al efecto. *Lo que me parece un poco osado, y que no es verdadero.*

Por ello estoy en parte de acuerdo con él, y en parte no. Porque confieso abiertamente que yo no puedo ser por mí mismo sino positivamente, pero niego que se deba decir lo mismo de Dios. Por el contrario, encuentro una contradicción obvia en que algo sea por sí positivamente y como por una causa. Concluyo por ello lo mismo que nuestro autor, pero por un camino por completo diferente, de esta manera:

Para ser por mí mismo debería ser por mí positivamente *y como por una causa; por lo tanto es imposible que yo sea por mí mismo. La mayor de este argumento se prueba por lo que él mismo dice*, que como las partes del tiempo pueden ser separadas y no dependen unas de otras, de que yo sea no se sigue que yo deba ser también en lo porvenir, a no ser que haya en mí alguna potencia real y positiva que me cree casi de nuevo en todo momento.

En cuanto a la menor, a saber, que yo no puedo ser por mí positivamente y como por una causa, *me parece tan obvia por la luz natural, que sería vano detenerse a probarla, porque sería perder el tiempo probando una cosa conocida por otra menos conocida. Nuestro autor parece haber reconocido él mismo esta verdad, cuando no ha osado negarla abiertamente. Porque, os ruego, examinemos con cuidado estas palabras de su Respuesta a las primeras objeciones:*

No he dicho, *dice él*, que sea imposible que una cosa sea la causa eficiente de sí misma; porque, por más que esto sea obviamente verdadero cuando se restringe la significación de eficiente a aquellas causas que son diferentes de sus efectos o que los preceden en el tiempo, no parece sin embargo que en esta cuestión se la deba restringir así, porque la luz natural no nos dicta que sea lo propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto.

Esto está muy bien en lo que respecta al primer[55] *miembro de la distinción, pero ¿por qué ha omitido el segundo y no ha añadido que la misma luz natural no nos dicta que sea propio de la causa eficiente ser diferente de su efecto, sino porque la luz natural no le permitía decirlo?*

Y en verdad, como todo efecto es dependiente de su causa y recibe de ella su ser ¿no resulta muy evidente que una misma cosa no puede depender ni recibir el ser de sí misma?

Más aún, toda causa es causa de un efecto, y todo efecto es efecto de una causa, por lo tanto hay relación mutua entre la causa y el efecto: ahora bien, sólo puede haber relación mutua entre dos cosas.

Además, no se puede concebir sin caer en lo absurdo que una cosa reciba el ser, y que sin embargo esa misma cosa tenga el ser antes de que hayamos concebido que lo haya recibido. Pero esto sucedería si le atribuimos las nociones de causa y efecto a una misma cosa con respecto a sí misma.

---

[55] Habría que leer aquí «segundo», y en la línea siguiente «primero» en lugar de «segundo», ya que los miembros fueron invertidos en la traducción al francés. En efecto, el texto latino dice, en el párrafo anterior: «a aquellas causas que son anteriores en el tiempo a sus efectos, o que son diversas de los mismos».

Porque ¿cuál es la noción de causa? Dar el ser. ¿Cuál es la noción de efecto? Recibirlo. Ahora bien, la noción de causa precede naturalmente a la noción de efecto.

Ahora bien, no podemos concebir una cosa bajo la noción de causa como dando el ser, si no concebimos que ella lo tiene; porque nadie puede dar lo que no tiene. Por lo tanto, concebiríamos que una cosa tiene el ser antes de que concibiéramos que lo ha recibido; y sin embargo, en quien recibe, recibir precede a tener.

Esta razón puede también ser explicada así: nadie da lo que no tiene; entonces nadie puede darse el ser, a no ser quien ya lo tenga; ahora bien, si ya lo tiene ¿por qué se lo daría?

En fin, él dice que es obvio por la luz natural que la creación no se distingue de la conservación sino por la razón. *Pero también es obvio por la misma luz natural que nada se puede crear a sí mismo, y por consiguiente tampoco conservarse.*

Y si de la tesis general descendemos a la hipótesis especial de Dios, la cosa, a mi parecer, será aún más obvia, a saber, que Dios no puede ser por sí positivamente, *sino únicamente* negativamente, *es decir*, no por otro.

Y, en primer lugar, esto es evidente por la razón que el señor Descartes aporta para probar que si el cuerpo es por sí, *debe ser por sí* positivamente. Porque, *dice él*, las partes del tiempo no dependen unas de otras; y por lo tanto, de que se suponga que este cuerpo hasta ahora ha sido por sí, es decir, sin causa, no se sigue que por ello deba seguir siendo en lo porvenir, a no ser que haya en él alguna potencia real y positiva que, por decirlo así, lo reproduzca continuamente.

Pero lejos de que esta razón pueda tener lugar cuando se trata de un ser soberanamente perfecto e infinito, al contrario, por razones totalmente opuestas hay que concluir de manera por completo diferente. Porque en la idea de un ser infinito se halla también contenida la infinidad de su duración, es decir, que no está encerrada dentro de ningún límite, y por lo mismo es indivisible, permanente y subsiste toda a la vez, y en ella no se puede concebir pasado ni futuro sin error y de manera impropia, por la imperfección de nuestro espíritu.

De donde resulta obvio que no se puede concebir que un ser infinito exista, aunque sólo sea un momento, sin que se conciba al mismo tiempo que siempre ha sido y que será eternamente (lo que nuestro autor afirma él mismo en algún lugar), y que por lo tanto es cosa superflua preguntar por qué persevera en el ser.

Más aún, como lo enseña san Agustín (quien, después de los autores sagrados, es el que ha hablado de Dios con mayor altura y más dignidad

que ningún otro), en Dios no hay pasado ni futuro, sino un continuo presente; lo que deja ver claramente que no se puede, sin caer en el absurdo, preguntar por qué Dios persevera en el ser, dado que esta pregunta encierra obviamente el antes y el después, el pasado y el futuro, que deben ser expulsados de la idea de un ser infinito.

Además, no se puede concebir que Dios sea por sí positivamente, *como si él mismo se hubiera primeramente producido, porque habría sido antes de ser; sino únicamente (como nuestro autor lo declara en muchos lugares) porque en efecto se conserva.*

Pero la conservación no le conviene mejor al ser infinito que la producción primera. Porque ¿qué es, por favor, la conservación, sino una continua reproducción de una cosa? De donde se sigue que toda conservación supone una primera producción. Y es por ello mismo que el nombre de continuación, así como el de conservación, al ser más bien nombres de potencia que de acto, conllevan cierta capacidad o disposición para recibir; ahora bien, el ser infinito es un acto muy puro, incapaz de tales disposiciones.

Concluyamos entonces que no podemos concebir que Dios sea por sí positivamente, *sino por la imperfección de nuestro espíritu que concibe a Dios a la manera de las cosas creadas; lo que será todavía más evidente por esta otra razón:*

No se pregunta por la causa eficiente de una cosa sino en razón de su existencia y no en razón de su esencia: por ejemplo, cuando se pregunta la causa eficiente de un triángulo, se pregunta quién ha hecho que ese triángulo se halle en el mundo; pero sería absurdo que yo preguntara la causa eficiente por la que un triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos; y a quien así preguntara no se le respondería bien con la causa eficiente, sino que se le debe responder únicamente que tal es la naturaleza del triángulo; de ahí proviene que los Matemáticos, que no se preocupan mucho por la existencia de sus objetos, no hacen ninguna demostración por la causa eficiente y final. Ahora bien, no pertenece menos a la esencia de un ser infinito el existir, más aún, si lo queréis, el perseverar en el ser, que a la esencia de un triángulo el tener sus tres ángulos iguales a dos rectos. Entonces, así como a quien preguntara por qué un triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos, no se le debe responder con la causa eficiente, sino únicamente: porque tal es la naturaleza inmutable y eterna del triángulo; así también, si alguien pregunta por qué Dios es, o por qué no deja de ser, no hace falta buscar en Dios, ni fuera de Dios, causa eficiente o cuasi eficiente (porque no disputo aquí acerca de nombres sino acerca de cosas), sino que debe darse como única razón que tal es la naturaleza del ser soberanamente perfecto.

Por esto, a lo que dice el señor Descartes, que la luz natural nos dicta que no hay ninguna cosa de la que no sea lícito preguntar por qué existe, o de la que no se pueda buscar la causa eficiente, o bien, si no la tiene, preguntar por qué no tiene necesidad de ella, *yo respondo que si se pregunta por qué existe Dios, no hay que responder con la causa eficiente, sino únicamente: porque es Dios, es decir, un ser infinito. Y si se pregunta cuál sea su causa eficiente, hay que responder que no tiene necesidad de ella; y, en fin, si se pregunta por qué no tiene necesidad de ella, hay que responder: porque es un ser infinito cuya existencia es su esencia; porque únicamente las cosas en las que es lícito distinguir la existencia actual de la esencia, tienen necesidad de causa eficiente.*

Y por lo tanto, lo que él añade inmediatamente después de las palabras que acabo de citar, se destruye por sí mismo, a saber: Si yo pensara, *dice*, que ninguna cosa puede de alguna manera ser con respecto a sí misma lo que la causa eficiente es con respecto a su efecto, no habría lugar para que de allí yo pretendiese concluir que hay una primera causa, sino que, por el contrario, a esa misma que se llamaría primera yo le buscaría de nuevo la causa, y así nunca llegaría a una primera.

Porque, al contrario, si de cualquiera cosa que fuese yo pensara que había que buscar la causa eficiente o cuasi eficiente, estaría pensando en buscar una causa diferente de esa cosa; puesto que es obvio que nada puede ser de ninguna manera con respecto a sí mismo lo que es la causa eficiente con respecto a su efecto.

Ahora bien, me parece que se le debe advertir a nuestro autor que considere con diligencia y con atención todas estas cosas, porque estoy seguro de que pocos Teólogos hay que no se ofendan de esa proposición, a saber, que Dios es por sí positivamente y como *por* una causa.

No me queda más que un escrúpulo, y es el de saber cómo puede él defenderse de no estar cometiendo un círculo, cuando dice que estamos seguros de que las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas únicamente porque Dios es o existe.

Porque no podemos estar seguros de que Dios es, sino porque lo concebimos muy clara y muy distintamente; por lo tanto, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estar seguros de que todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas.

Voy a añadir una cosa que se me había escapado, y es que me parece falsa esta proposición que el señor Descartes tiene por verdad muy constante, a saber, que nada puede haber en él en tanto que es una cosa que piensa, de lo cual él no tenga conocimiento. *Porque con esas palabras,* en él en tanto que es una cosa que piensa, *no entiende otra cosa sino su*

espíritu en tanto que se lo distingue del cuerpo. Pero ¿quién no ve que puede haber muchas cosas en el espíritu de las que el espíritu mismo no tenga conocimiento alguno? Por ejemplo, el espíritu de un niño que se halla en el vientre de su madre posee la virtud o la facultad de pensar, pero no tiene conocimiento de ella. Dejo en silencio un gran número de cosas semejantes.

Acerca de las cosas que pueden llamar la atención de los Teólogos[56]

En fin, para dar por terminado un discurso ya demasiado fastidioso, quiero tratar aquí las cosas lo más brevemente que pueda, y sobre este asunto mi propósito es señalar únicamente las dificultades, sin detenerme en una disputa más exacta.

En primer lugar, temo que algunos se ofendan con esa manera libre de filosofar por la cual todas las cosas son puestas en duda. Y en verdad nuestro autor confiesa él mismo, en su Método, *que este camino es peligroso para los espíritus débiles; confieso sin embargo que él atempera un poco el objeto de este temor en el resumen de su primera Meditación.*

No sé, sin embargo, si no sería conveniente proveerla con algún prefacio en el cual se le advirtiera al lector que no es en serio y sin más como se duda de esas cosas, sino para que, habiendo puesto de lado por un tiempo todas aquellas que pueden ofrecer la menor duda, *o, como se expresa nuestro autor en otro lugar,* que pueden dar a nuestro espíritu la ocasión más hiperbólica de dudar, *veamos si después de ello no habrá un medio para encontrar alguna verdad que sea tan firme y tan segura que los más obstinados no puedan dudar de ella de ninguna manera. Así como también, en lugar de estas palabras*: al no conocer al autor de mi origen, *yo pensaría que sería mejor poner*: al fingir que no conozco.[57]

En la cuarta Meditación, que trata acerca de lo verdadero y de lo falso, yo quisiera, por muchas razones que sería largo reseñar aquí, que el señor Descartes, en su resumen o en el tejido mismo de esta Meditación, advirtiera al lector de dos cosas.

La primera, que cuando explica la causa del error, él pretende hablar principalmente de aquel que se comete en el discernimiento de lo verdadero y de lo falso, y no del que acontece en la prosecución del bien y del mal.

Porque, puesto que ello es suficiente para el propósito y el objetivo de nuestro autor, y como las cosas que dice allí referentes a la causa del error

---

[56] El texto dice: *qui peuvent arester les Theologiens*, y en latín: *quae theologos morari possunt*.

[57] La observación fue acogida por Descartes en la «Sexta meditación».

serían objeto de muy grandes objeciones si se las extendiese también a lo que respecta la prosecución del bien y del mal, me parece que resulta prudente, y que lo requiera el orden mismo del que nuestro autor se muestra tan celoso, que todas las cosas que no sirven al objeto en cuestión, y que pueden dar lugar a múltiples disputas, sean recortadas, por temor de que, mientras el lector se distrae inútilmente disputando de cosas que son superfluas, se vea apartado del conocimiento de las necesarias.

La segunda cosa sobre la cual quisiera que nuestro autor ofreciera alguna advertencia es que, cuando dice que no debemos otorgar nuestra confianza sino a las cosas que concebimos clara y distintamente, ello se entiende únicamente de las cosas que conciernen a las ciencias y que caen bajo nuestra inteligencia, y no de aquellas que corresponden a la fe y a las acciones de nuestra vida; lo que ha hecho que él haya condenado siempre la arrogancia y la presunción de quienes opinan, es decir, de quienes piensan saber lo que no saben, pero nunca haya reprobado el convencimiento justo de quienes creen con prudencia.

Porque, como señala con mucho juicio S. Agustín, en el capítulo 15 de la utilidad de la fe, hay tres cosas en el espíritu del hombre que tienen entre sí una relación muy grande y parecen como si no fueran sino una misma cosa, pero que sin embargo hay que distinguir con mucho cuidado: *entender, creer y opinar.*

Entiende aquel que comprende algo por razones ciertas. *Cree* aquel que, llevado por el peso y el crédito de alguna autoridad seria y poderosa, tiene por verdadero aquello mismo que no comprende por razones ciertas. *Opina* aquel que se persuade o, más bien, aquel que presume de saber lo que no sabe..

Ahora bien, *opinar* es una cosa vergonzosa y muy indigna de un hombre, por dos razones: la primera, porque quien se ha persuadido ya de que sabe lo que ignora deja de estar en situación de aprender; y la segunda, porque la presunción es de suyo la señal de un espíritu mal hecho y de un hombre poco sensato.

Entonces, lo que entendemos se lo debemos *a la razón*; lo que creemos, *a la autoridad*; lo que opinamos, *al error.* Digo esto para que sepamos que otorgando fe aun a las cosas que todavía no comprendemos, nos hallamos exentos de la presunción de quienes opinan.

Porque quienes dicen que no hay que creer sino en lo que sabemos, se esfuerzan únicamente por no caer en la falta de quienes opinan, la cual es efectivamente vergonzosa y repudiable. Pero si alguien considera con cuidado la gran diferencia que hay entre quien presume saber lo que no sabe, y quien cree lo que él bien sabe que no entiende,

habiendo sido llevado a ello por alguna poderosa autoridad, verá que éste evita con sabiduría el peligro del error, la reprobación por la poca confianza y humanidad, y el pecado de la soberbia.[58]

Y poco después, en el cap. 12, él añade:

Se pueden dar muchas razones que harán ver cómo nada queda seguro en la sociedad humana, si estamos resueltos a no creer sino aquello que podremos conocer con certeza. *Hasta aquí san Agustín.*

El señor Descartes puede ahora juzgar cuán necesario es distinguir esas cosas, por el temor de que muchos de los que se inclinan hoy hacia la impiedad pudieran servirse de sus palabras para combatir la fe y la verdad de nuestra creencia.

Pero aquello de lo que yo preveo que los Teólogos se van a ofender más es que, según sus principios, no me parece que las cosas que la Iglesia nos enseña con respecto al sagrado misterio de la Eucaristía puedan subsistir y mantenerse por entero.

Porque nosotros tenemos por artículo de fe que, al ser suprimida del pan Eucarístico la sustancia del pan, permanecen allí únicamente los accidentes. *Ahora bien, esos accidentes son la extensión, la figura, el color, el olor, el sabor y las demás cualidades sensibles.*

Nuestro autor no reconoce cualidades sensibles, sino únicamente ciertos diversos movimientos de los pequeños cuerpos que hay a nuestro alrededor, por cuyo medio sentimos esas diferentes impresiones a las que luego llamamos con el nombre de color, de sabor, de olor, etc. Quedan así únicamente la figura, la extensión y la movilidad. Pero nuestro autor niega que se puedan entender esas facultades sin alguna sustancia en la cual residan, y también, por lo tanto, que puedan existir sin ella; lo que llega hasta repetir en sus Respuestas a las primeras objeciones.

Tampoco reconoce otra distinción entre esos modos o afecciones de la sustancia, y la sustancia, sino la formal, que no es suficiente, parece, para que las cosas que son distinguidas así puedan ser separadas una de otra, ni siquiera por la omnipotencia de Dios.

No dudo de que el señor Descartes, cuya piedad nos es muy conocida, va a examinar y pesar con diligencia estas cosas, y va a juzgar que debe tener sumo cuidado para que, buscando sostener la causa de Dios contra la impiedad de los libertinos,[59] no parezca que les ha puesto armas en las manos para combatir una fe que ha fundado la autoridad del Dios que él

---

58 No hay punto y aparte.

59 «Libertinos» se llamaba en el siglo XVII a los librepensadores que no respetaban la moral tradicional.

defiende, y por cuyo medio espera llegar a esa vida inmortal de la que se ha propuesto persuadir a los hombres.

RESPUESTAS DEL AUTOR A LAS CUARTAS OBJECIONES

Hechas por el señor Arnauld, Doctor en Teología

Carta del Autor al R. P. Mersenne

Reverendo padre:

Me hubiese sido difícil desear un examinador de mis escritos más clarividente y más cuidadoso que aquel cuyas anotaciones me habéis enviado; porque me trata con tanta suavidad y cortesía, que veo bien que su propósito no ha sido decir nada contra mí, ni contra el objeto que he tratado; y sin embargo ha examinado con tanto cuidado lo que combate, que tengo razón para creer que nada se le ha escapado. Además de esto, insiste tan vivamente contra las cosas que no han podido obtener su aprobación, que no tengo motivo para temer que la compasión le haya hecho que disimule algo; por ello no me entristecen tanto las objeciones que me ha hecho, cuanto me regocija que no haya en mi escrito más cosas a las cuales él contradiga.

Respuesta a la primera parte

ACERCA DE LA NATURALEZA DEL ESPÍRITU HUMANO

No me voy a detener aquí para agradecerle el apoyo que me ha dado al fortalecerme con la autoridad de san Agustín, y por haber propuesto de tal manera mis razones, que parecía estar temeroso de que los demás no las encontraran suficientemente fuertes y convincentes.

Pero voy a decir, ante todo, en qué lugar comencé a probar cómo, *del hecho de que yo no conozca ninguna otra cosa que pertenezca a mi esencia*, es decir, a la esencia de mi espíritu, *sino que soy una cosa que piensa, se sigue que no hay tampoco ninguna otra cosa que en efecto le pertenezca.* Es en el mismo lugar donde probé que Dios es o existe, este Dios, digo, que puede hacer todas las cosas que concibo clara y distintamente como posibles.

Porque, aunque tal vez haya en mí muchas cosas que aún no conozco (como en efecto suponía allí que aún no sabía que el espíritu tuviera la fuerza para mover el cuerpo, o para estar unido con él sus-

tancialmente), sin embargo, dado que aquello que conozco que hay en mí me resulta suficiente para subsistir con eso solo, estoy seguro de que Dios podía crearme sin las demás cosas que aún no conozco, y, por lo tanto, que esas otras cosas no pertenecen a la esencia de mi espíritu.

Porque me parece que ninguna de esas cosas sin las que otra cosa puede ser, se hallan comprendidas en la esencia de ésta; y aunque el espíritu sea de la esencia del hombre, sin embargo, hablando con propiedad, no es de la esencia del espíritu que esté unido al cuerpo humano.

Hace falta también que explique aquí cuál es mi pensamiento cuando digo *que no se puede inferir una distinción real entre dos cosas, del hecho que una sea concebida sin la otra por una abstracción del espíritu que concibe la cosa de manera imperfecta, sino únicamente de que cada una de ellas es concebida sin la otra plenamente o como una cosa completa.*

Porque no estimo que se requiera aquí un conocimiento entero y perfecto de la cosa, como lo pretende el señor Arnauld; sino que en esto se da esta diferencia: que para que un conocimiento sea *entero y perfecto*, debe contener en sí todas y cada una de las propiedades que hay en la cosa conocida. Y por ello únicamente Dios sabe que tiene los conocimientos enteros y perfectos de todas las cosas.

Empero, aunque tal vez un entendimiento creado tenga en efecto los conocimientos enteros y perfectos de muchas cosas, sin embargo nunca puede saber que los tiene si Dios mismo no se lo revela particularmente. Porque para hacer que tenga un conocimiento pleno y entero de algo se requiere únicamente que la potencia de conocer que hay en Él iguale a esa cosa, lo que puede hacerse fácilmente; pero para hacer que sepa que tiene tal conocimiento, o bien que Dios no ha puesto nada más en esa cosa sino lo que Él conoce de ella, hace falta que por su potencia de conocer iguale la potencia infinita de Dios, lo que es por completo imposible.

Ahora bien, para conocer la distinción real que hay entre dos cosas no es necesario que el conocimiento que tenemos de esas cosas sea entero y perfecto, si al mismo tiempo no sabemos que es tal; pero no podemos nunca saberlo, como lo acabo de probar; entonces no es necesario que sea entero y perfecto.

Por ello, allí donde he dicho *que no es suficiente que una cosa sea concebida sin otra por una abstracción del espíritu que concibe la cosa de manera imperfecta*, no he pensado que de ahí se pueda inferir que para establecer una distinción real hubiera sido necesario un conocimiento entero y perfecto, sino únicamente uno que fuera tal que nosotros no lo volviéramos *imperfecto y defectuoso* por la abstracción y restricción de nuestro espíritu.

Porque sin duda hay diferencia entre tener un conocimiento enteramente perfecto, de lo cual nadie puede estar nunca seguro si Dios mismo no se lo revela, y tener un conocimiento perfecto hasta el punto de que sepamos que no se ha vuelto imperfecto por ninguna abstracción de nuestro espíritu.

Así, cuando dije que hacía falta concebir *plenamente* una cosa, no era mi intención decir que nuestra concepción debía ser entera y perfecta, sino únicamente que debía ser suficientemente distinta para saber que esa cosa estaba *completa.*

Lo que pensaba que era obvio, tanto para las cosas que había dicho antes, como para las que siguen inmediatamente después: porque yo había distinguido un poco antes los seres incompletos de los completos, y había dicho que era necesario que cada una de las cosas que son realmente distintas fuera concebida como un ser por sí y distinto de cualquier otro.

Y un poco después, en el mismo sentido en que dije que concebía *plenamente* lo que es el cuerpo, añadí en el mismo lugar que concebía también que el espíritu *es una cosa completa*, tomando estas dos maneras de hablar, *concebir plenamente* y *concebir que es una cosa completa*, con una sola y una misma significación.

Pero aquí se puede preguntar con razón lo que entiendo por *una cosa completa*, y cómo pruebo que *para la distinción real es suficiente que dos cosas sean concebidas la una sin la otra como dos cosas completas.*

A la primera pregunta respondo que por *una cosa completa* no entiendo otra cosa, sino una sustancia revestida de formas o atributos que sean suficientes para hacerme conocer que es una sustancia.

Porque, como lo he señalado ya en otro lugar,[60] no conocemos las sustancias de manera inmediata por ellas mismas; sino que, por el hecho de que percibimos algunas formas o atributos que deben ser adheridos a alguna cosa para que existan, llamamos con el nombre de *Sustancia* a esa cosa a la cual están adheridos.

Y si después de esto quisiéramos despojar a esa misma sustancia de todos esos atributos que nos la hacen conocer, destruiríamos todo el conocimiento que tenemos de ella, y desde luego que podríamos así decir algo de la sustancia, pero todo lo que dijéramos de ella no consistiría sino en palabras cuyo significado no concebiríamos clara y distintamente.

[60] En la *Respuesta a las terceras objeciones.*

Sé bien que hay sustancias a las que se llama vulgarmente *incompletas*; pero si se las llama así porque de suyo ellas no pueden subsistir solas y sin ser sostenidas por otras cosas, confieso que me parece que hay contradicción en que sean sustancias, es decir, cosas que subsisten por sí, y que sean también incompletas, es decir, cosas que no pueden subsistir por sí. Es verdad que en otro sentido se las puede llamar incompletas, no porque tengan nada incompleto en tanto que son sustancias, sino únicamente en tanto que se refieren a alguna otra sustancia con la cual componen un todo por sí y distinto de cualquier otro.

Así la mano es una sustancia incompleta, si la referís a todo el cuerpo del que es una parte; pero si la consideráis sola, es una sustancia completa. De manera parecida el espíritu y el cuerpo son sustancias incompletas cuando son referidos al hombre que ellos componen; pero si se los considera de manera separada, son sustancias completas.

Porque así como ser extenso, divisible, configurado, etc., son formas o atributos por cuyo medio conozco esa sustancia que se llama *cuerpo*; así mismo, ser inteligente, queriente, dudante, etc. son formas por cuyo medio conozco esa sustancia que se llama *espíritu*; y no comprendo menos que la sustancia que piensa sea una cosa completa, de lo que comprendo que la sustancia extensa también lo sea.

Y lo que el señor Arnauld ha añadido no se puede decir de ninguna manera, a saber, que tal vez *el cuerpo es al espíritu como el género es a la especie*: porque, si bien es cierto que el género puede ser concebido sin esta particular diferencia específica o sin aquella,[61] la especie sin embargo no puede de ninguna manera ser concebida sin el género.

Así, por ejemplo, concebimos fácilmente la figura sin pensar en el círculo (aunque esa concepción no sea distinta, si no es referida a alguna figura en particular; ni sea de una cosa completa, si no comprende la naturaleza del cuerpo); pero no podemos concebir ninguna diferencia específica del círculo sin que pensemos al mismo tiempo en la figura.

El espíritu, en cambio, puede ser concebido distinta y plenamente, es decir, tanto como es necesario para ser tenido por una cosa completa, sin ninguna de esas formas o atributos mediante los cuales reconocemos que el cuerpo es una sustancia, como pienso haberlo demostrado suficientemente en la segunda Meditación; y el cuerpo es concebido

[61] El texto latino dice: *sine hac vel illa*, lo que sería mejor traducir como: «sin tal diferencia o tal otra (más bien que tal otra)».

también distintamente y como una cosa completa sin ninguna de las cosas que pertenecen al espíritu.

Aquí, sin embargo, el señor Arnauld pasa adelante y dice: *Aunque yo pueda adquirir alguna noción de mí mismo sin la noción del cuerpo, de ello sin embargo no resulta que esa noción sea completa y entera, de tal manera que yo esté seguro de que no me equivoco cuando excluyo el cuerpo de mi esencia.*

Lo que él explica con el ejemplo del triángulo inscrito en el semicírculo, que podemos concebir clara y distintamente que es rectángulo aunque ignoremos o hasta neguemos que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de sus lados; y sin embargo de allí no se puede inferir que se pueda hacer un triángulo rectángulo cuyo cuadrado de la base no sea igual a los cuadrados de sus lados.

Sin embargo, en lo que respecta a este ejemplo, difiere de muchas maneras de la cosa propuesta. Porque, *en primer lugar*, aunque por triángulo se pueda entender una sustancia cuya figura es triangular, es cierto que la propiedad de tener el cuadrado de la base igual al cuadrado de los lados no es una sustancia, y por lo mismo cada una de estas cosas no puede ser entendida como una cosa completa, como lo son el *espíritu* y el *cuerpo*. Y esta misma propiedad no puede ser llamada una cosa en el mismo sentido en que he dicho *que es suficiente que yo pueda concebir una cosa* (a saber, una cosa completa) *sin otra, etc.*, como es fácil de ver por estas palabras que siguen: *Además encuentro en mi facultades, etc.* Porque no he dicho que estas facultades fueran *cosas*, sino que expresamente he querido distinguir las cosas, es decir, las sustancias, y los modos de esas cosas, es decir, las facultades de esas sustancias.

En segundo lugar, aunque podamos concebir clara y distintamente que el triángulo en el semicírculo es rectángulo sin percibir que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados, no podemos sin embargo concebir tan claramente un triángulo en el cual el cuadrado de la base sea igual a los cuadrados de los lados, sin que percibamos al mismo tiempo que es rectángulo; pero concebimos clara y distintamente el espíritu sin el cuerpo, y recíprocamente el cuerpo sin el espíritu.

En tercer lugar, aunque el concepto o la idea del triángulo inscrito en el semicírculo pueda ser tal que no contenga la igualdad que hay entre el cuadrado de la base y los cuadrados de los lados, no puede sin embargo ser tal que se conciba que ninguna proporción que pueda darse entre el cuadrado de la base y los cuadrados de los lados le

pertenezca a ese triángulo; y por lo tanto, mientras que se ignore cual sea esa proporción no se puede negar ninguna, sino aquella que se conozca claramente que no le pertenece, lo cual no puede entenderse nunca de la proporción de igualdad que hay entre ellos.

En el concepto de cuerpo, en cambio, no se halla ningún contenido de lo que pertenece al espíritu, y, recíprocamente, en el concepto de espíritu no se halla contenido nada de lo que pertenece al cuerpo.

Por esto, aunque yo haya dicho *que es suficiente que yo pueda concebir clara y distintamente una cosa sin otra, etc.*, no por ello se puede formar esta menor: *Ahora bien, como concibo clara y distintamente que este triángulo es rectángulo, aunque dudo o niego que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados, etc.*

En primer lugar, porque la proporción que hay entre el cuadrado de la base y los cuadrados de los lados no es una cosa completa.

En segundo lugar, porque esta proporción de igualdad no puede ser entendida claramente sino en el triángulo rectángulo.

Y, en tercer lugar, porque ningún triángulo puede ser concebido distintamente si se niega la proporción que hay entre los cuadrados de sus lados y de su base.

Pero hay que pasar ahora a la segunda solicitud, y mostrar cómo es verdad que, *por el solo hecho de que yo conciba clara y distintamente una sustancia sin otra, estoy seguro de que ellas se excluyen mutuamente:* lo cual yo muestro de la siguiente manera.

La noción *de sustancia* es tal, que se la concibe como una cosa que puede existir por sí misma, es decir, sin la ayuda de ninguna otra sustancia, y nunca ha habido nadie que haya concebido dos sustancias mediante dos conceptos diferentes, que no haya juzgado que eran realmente distintas.

Por ello, si yo no hubiera buscado certeza mayor que la vulgar, me habría contentado con haber mostrado, en la segunda Meditación, que el *espíritu* es concebido como una cosa subsistente aunque no se le atribuya nada de lo que pertenece al cuerpo, y que, de la misma manera, el *cuerpo* es concebido como una cosa subsistente aunque no se le atribuya nada de lo que pertenece al espíritu. Y no habría añadido nada más para probar que el espíritu es realmente distinto del cuerpo, dado que vulgarmente juzgamos que todas las cosas son en efecto y según la verdad tales como aparecen a nuestro pensamiento.

Pero, dado que entre esas dudas hiperbólicas que propuse en mi primera Meditación, una era ésta, a saber, que yo no podía estar seguro *de que las cosas fueran en efecto y según la verdad tales como las con-*

cebimos mientras supusiera que no conocía al autor de mi origen, entonces todo lo que dije de Dios y de la verdad en la 3, 4 y 5 Meditación sirve a esta conclusión de la distinción real del *espíritu* con respecto al *cuerpo*, que he terminado por fin en la sexta.

Concibo muy bien, dice el señor Arnauld, *la naturaleza del triángulo inscrito en el semicírculo sin que yo sepa que el cuadrado de su base es igual a los cuadrados de los lados.* A lo cual respondo que ese triángulo puede desde luego ser concebido sin que se piense en la proporción que hay entre el cuadrado de su base y los cuadrados de sus lados, pero que no se puede concebir que esta proporción deba ser negada de ese triángulo, es decir, que ella no pertenezca a la naturaleza de ese triángulo; y que no es así con el espíritu; porque no solamente concebimos que él es sin el cuerpo, sino que también podemos negar que ninguna cosa que pertenezca al cuerpo pertenece al espíritu; porque es lo propio y la naturaleza de las sustancias excluirse mutuamente una a la otra.

Y lo que el señor Arnauld ha añadido no me resulta en nada contrario, a saber, *que no es ninguna maravilla si, dado que vengo a concluir que yo soy partiendo de que pienso, la idea que de ahí me formo sobre mí mismo me representa únicamente como una cosa que piensa.* Porque, de la misma manera, cuando examino la naturaleza del cuerpo no encuentro en ella nada que huela a pensamiento; y no se podría tener un argumento más fuerte para la distinción entre dos cosas, que si, al considerarlas ambas por separado, no encontramos nada en la una que no sea por entero diferente de lo que se encuentra en la otra.

Tampoco veo por qué *este argumento parece probar demasiado*; porque no pienso que para mostrar que una cosa es realmente distinta de otra se pueda decir algo menos, sino que ella puede ser separada por la omnipotencia de Dios; y me pareció que yo había tenido suficiente cuidado para que nadie pudiera pensar por ello *que el hombre no es nada más que un espíritu que utiliza o se sirve del cuerpo.*

Porque en la misma Meditación, donde hablé de la distinción del espíritu con respecto al cuerpo, mostré también que está unido sustancialmente a él; y para probarlo he utilizado pruebas tales, que no recuerdo haber leído alguna vez otras más fuertes y convincentes.

Y así como aquel que dijera que el brazo de un hombre es una sustancia realmente distinta del resto de su cuerpo, no por ello estaría negando que es de la esencia del hombre entero, y quien dice que ese mismo brazo es de la esencia del hombre entero, no por ello da ocasión para que se crea que no puede subsistir por sí; de la misma ma-

nera no pienso que he probado demasiado al mostrar que el espíritu puede ser sin el cuerpo, ni tampoco que he dicho demasiado poco al decir que está unido sustancialmente a él; porque esta unión sustancial no impide que se pueda tener una idea o concepto claro y distinto del espíritu como de una cosa completa; por eso, precisamente, el concepto de espíritu difiere mucho del concepto de superficie o de línea, que no pueden ser entendidos como cosas completas si, además de la longitud y la latitud, no se les atribuye también la profundidad.

Y en fin, por el hecho de que *en los niños la facultad de pensar esté adormecida, y en los locos se halle*, en verdad no *extinguida*, pero sí *perturbada*,[62] no hay que pensar que esté de tal manera atada a los órganos corporales que no pueda ser sin ellos. Porque por el hecho de que veamos que ella se ve impedida por esos órganos, no se sigue de ninguna manera que sea producida por ellos; y de ello no es posible dar razón alguna por pequeña que pueda ser.

Sin embargo, no niego que esta ligazón estrecha del espíritu y del cuerpo, que experimentamos todos los días, sea causa para que no descubramos con facilidad y sin profunda meditación la distinción real que hay entre uno y otro.

Pero, a mi juicio, quienes repasen con frecuencia en su espíritu las cosas que escribí en mi segunda Meditación, llegarán a persuadirse con facilidad de que el espíritu no se distingue del cuerpo sólo por una ficción o abstracción del entendimiento, sino que es conocido como una cosa distinta, porque en efecto lo es.

Nada respondo a lo que el señor Arnauld ha añadido aquí con respecto a la inmortalidad del alma, porque ello no me resulta contrario; pero en lo que respecta a las almas de los animales, aunque considerarlas no pertenezca a este lugar, y sin la explicación de toda la física no me resulte posible decir algo más de lo que he dicho en la 5 parte de mi tratado acerca del *Método*, sin embargo voy a añadir aquí que me parece una cosa muy notable que no se pueda hacer ningún movimiento, ya sea en los cuerpos de los animales, ya en los nuestros, si esos cuerpos no tienen en ellos todos los órganos e instrumentos por cuyo medio estos mismos movimientos podrían realizarse también en una máquina; de manera que, aun en nosotros, no es el espíritu (o el alma) el que mueve de manera inmediata los miembros exteriores, sino que él únicamente puede determinar el curso de ese licor muy sutil que se llama espíritus animales, el cual, al fluir de manera continua

[62] En la edición de 1647 la palabra iba en versales: PERTURBADA.

desde el corazón por el cerebro a los músculos, es causa de todos los movimientos de nuestros miembros, y puede causar con frecuencia muchos movimientos diferentes de manera tan fácil los unos como los otros. Y ni siquiera lo determina siempre; porque entre los movimientos que acontecen en nosotros hay muchos que no dependen para nada del espíritu, como la palpitación del corazón, la digestión de la comida, la nutrición, la respiración de quienes duermen, y, en quienes están despiertos, el mismo caminar, cantar y otras acciones semejantes, cuando se hacen sin que el espíritu piense en ello. Y cuando quienes caen de lo alto ponen de primero sus manos para salvar su cabeza, no hacen tal acción por consejo de su razón; y la acción no depende de su espíritu, sino únicamente de que sus sentidos, al ser tocados por el peligro presente, causan en su cerebro algún cambio que determina a los espíritus animales para que pasen de allí a los nervios de la manera requerida para producir ese movimiento, igual que en una máquina y sin que el espíritu pueda impedirlo.

Ahora bien, puesto que experimentamos esto en nosotros mismos ¿por qué vamos a extrañarnos tanto si la luz reflejada del cuerpo del lobo en los ojos de la oveja tiene la misma fuerza para excitar en ella el movimiento de la huida?

Después de señalar esto, si queremos razonar un poco para conocer si algunos movimientos de los animales son semejantes a los que se efectúan en nosotros por ministerio del espíritu, o bien, a los que dependen únicamente de los espíritus animales y de la disposición de los órganos, hay que considerar las diferencias que hay entre unos y otros que fueron explicadas por mí en la quinta parte del *Discurso del método*, porque no pienso que se puedan encontrar otras; y se verá entonces con facilidad que todas las acciones de los animales son únicamente semejantes a las que hacemos sin que nuestro espíritu contribuya a ello.

En razón de lo cual nos veremos obligados a concluir que, en efecto, no conocemos en ellas ningún otro principio de movimiento sino únicamente la disposición de los órganos y la continua afluencia de los espíritus animales producidos por el calor del corazón, que atenúa y hace sutil la sangre; y reconoceremos a la vez que hasta ahora nada nos ha dado ocasión de atribuirles otro, sino que, al no distinguir esos dos principios del movimiento, y al ver que aquel que depende únicamente de los espíritus animales y de los órganos se da en los animales tanto como en nosotros, hemos creído de manera inconsiderada que el otro, que depende del espíritu y del pensamiento, también se da en ellos.

Y es cierto que cuando estamos persuadidos de algo desde nuestra juventud, y nuestra opinión se ha visto fortificada por el tiempo, por más razones que se empleen luego para hacernos ver su falsedad, o más bien, por más falsedades que notemos en ella, resulta sin embargo muy difícil extirparla por completo de nuestra creencia, si no repasamos las razones con frecuencia en nuestro espíritu, y no nos acostumbramos así a desarraigar poco a poco aquello que había gravado profundamente en nuestro espíritu el hábito de creer, más bien que la razón.

Respuesta a la otra parte

ACERCA DE DIOS

Hasta aquí he tratado de resolver los argumentos que me han sido propuestos por el señor Arnauld, y me he puesto como deber sostener todos sus esfuerzos; pero en adelante, imitando a quienes tienen que habérselas con un adversario demasiado fuerte, trataré sobre todo de evitar los golpes, más bien que de oponerme directamente a la violencia de los mismos.

En esta parte él trata únicamente de tres cosas que se le pueden fácilmente conceder tal como él las entiende; pero, cuando las escribí, yo las tomaba en otro sentido, que me parece que puede también ser aceptado como verdadero.

La primera es que *algunas ideas son materialmente falsas*; es decir, según mi sentido, que son tales, que le dan al juicio materia u ocasión para errar; pero él, considerando las ideas tomadas formalmente, sostiene que no hay en ellas ninguna falsedad.

La segunda, que *Dios es por sí positivamente y como por una causa*, donde sólo he querido decir que la razón por la cual Dios no tiene necesidad de ninguna causa eficiente para existir está fundamentada en una cosa positiva, a saber, en la misma inmensidad de Dios que es la cosa más positiva que pueda darse; pero él, tomando la cosa de otra manera, prueba que Dios no es producido por sí mismo y que no es conservado por una acción positiva de la causa eficiente, en lo que yo estoy también de acuerdo.

En fin, la tercera es que *no puede haber nada en nuestro espíritu de lo cual no tengamos conocimiento*; lo que yo entendí de las operaciones y él lo niega de las potencias.

Pero voy a hacer el intento de explicar todo esto más largamente. Y, en primer lugar, allí donde él dice que *si el frío es únicamente una privación, no puede haber idea que me lo represente como una cosa positiva*, es obvio que habla de la idea tomada *formalmente*.

Porque, puesto que las ideas mismas no son sino formas y no están compuestas de materia, todas y cada una de las veces en que son consideradas en cuanto representan alguna cosa, no se las toma *material*, sino *formalmente*; porque si se las considerase, no en cuanto representan una cosa u otra, sino únicamente como operaciones del entendimiento, se podría desde luego decir que están tomadas materialmente, pero entonces no se referirían en absoluto a la verdad ni a la falsedad de los objetos.

Es por esto por lo que pienso que no puede decirse que son materialmente falsas en otro sentido del que he explicado ya: a saber, ya sea que el frío sea una cosa positiva, ya sea que se trate de una privación, no por ello tengo otra idea de él, sino que ella permanece en mí la misma que he tenido siempre; y digo que ésta me ofrece materia u ocasión de error, si es verdad que el frío es una privación y no tiene tanta realidad como el calor, dado que, al llegar a considerar ambas ideas según como las he recibido de los sentidos, no puedo reconocer que haya más realidad que me sea representada por la una que por la otra.

Y desde luego que *no he confundido el juicio con la idea*; porque he dicho que en ésta se encontraba una falsedad *material*, mientras que en el juicio no puede haber otra que la *formal*. Y cuando él dice que *la idea del frío es el frío mismo en tanto que está objetivamente en el entendimiento*, pienso que es necesario emplear la distinción; porque en las ideas oscuras y confusas, entre las que deben colocarse la del frío y la del calor, sucede con frecuencia que se refieren a cosas distintas de aquellas de las que son en verdad las ideas.

Así, si el frío es únicamente una privación, la idea del frío no es el frío mismo en tanto que está objetivamente en el entendimiento, sino alguna otra cosa que es tomada falsamente por esa privación: a saber, un cierto sentimiento[63] que no tiene ningún ser fuera del entendimiento.

No sucede lo mismo con la idea de Dios, al menos con aquella que es clara y distinta, porque no se puede decir que se refiera a alguna cosa con la cual ella no se conforme.

En cuanto a las ideas confusas de los Dioses que han sido forjadas por los Idólatras, no veo por qué no pueda decirse que son también materialmente falsas, en tanto que sirven de materia para sus juicios falsos.

---

[63] El texto francés traduce el término latino *sensus* («sensación») como *sentiment* («sentimiento»).

Tanto que, para decir verdad, aquellas que no le dan, por decirlo así, al juicio ninguna ocasión de error, o que se la dan sólo muy ligera, no deben ser llamadas con tanta razón materialmente falsas, como aquellas que se la dan muy grande; ahora bien, es fácil hacer ver, mediante muchos ejemplos, que hay algunas que dan mucha más ocasión de error que otras.

Porque la ocasión de error no es tan grande en esas ideas confusas que nuestro espíritu inventa él mismo (como son las de los falsos Dioses), como en las que nos son ofrecidas confusamente por los sentidos, como son las ideas de frío y de calor, si es verdad, como lo he dicho, que no representan nada real.

Pero la mayor ocasión de todas se halla en esas ideas que nacen del apetito sensitivo. Por ejemplo, ¿la idea de la sed en un hidrópico no le resulta en efecto ocasión de error, cuando le hace creer que beber le será provechoso, siéndole dañino?

Ahora bien, el señor Arnauld pregunta por lo que me representa esa idea del frío, que yo he dicho que es materialmente falsa: *porque*, dice él, *si representa una privación, es entonces verdadera; y si representa un ser positivo, entonces no es la idea del frío*. Lo que yo le concedo; pero no la llamo falsa sino porque, al ser oscura y confusa, no puedo discernir si me representa alguna cosa que, fuera de mi sentimiento, sea positiva o no; por ello tengo ocasión de juzgar que es alguna cosa positiva, aunque tal vez no sea más que una simple privación.

No hay que preguntar, por lo tanto, *cuál sea la causa de ese ser positivo objetivo que, según mi opinión, hace que esta idea sea materialmente falsa*; ya que no digo que ella se vuelva materialmente falsa por algún ser positivo, sino por la sola oscuridad que sin embargo tiene como sujeto y fundamento un ser positivo, a saber, el sentimiento mismo.

Y ese ser positivo se halla desde luego en mí, en tanto que soy una cosa verdadera; pero la oscuridad, que es la única que me da ocasión para juzgar que la idea de ese sentimiento representa algún objeto fuera de mí al que se llama frío, no tiene causa real, sino que proviene únicamente de que mi naturaleza no es por entero perfecta.

Y esto no derriba de ninguna manera mis fundamentos. Pero lo que yo tendría que temer más es que, al no haberme detenido nunca lo bastante en la lectura de los libros de los Filósofos, yo tal vez no hubiera seguido lo suficiente su manera de hablar cuando digo que esas ideas que le dan al juicio materia u ocasión de error sean *materialmente falsas*, si no hubiera encontrado que esta palabra *materialmente*

ha sido tomada con la misma significación por el primer autor que ha caído por azar entre mis manos para aclararme sobre ello: se trata de Suárez, en la Disputa 9, sección 2, n. 4.

Pero pasemos a las cosas que más desaprueba el señor Arnauld, y que sin embargo me parece que merecen menos su censura: a saber, allí donde yo he dicho *que nos era lícito pensar que Dios hace en cierta manera la misma cosa con respecto a sí mismo, que la causa eficiente con respecto a su efecto.*

Porque con ello mismo yo niego lo que le parece un poco osado y que no es verdadero, a saber, que Dios sea la causa eficiente de sí mismo, porque al decir que *Él hace en cierta manera la misma cosa*, he mostrado que no creía que fuera exactamente la misma; y al poner antes estas palabras: *nos es totalmente lícito pensar*, he dado a conocer que no explicaba así estas cosas sino en virtud de la imperfección del espíritu humano.

Pero lo que es aún más, en todo el resto de mis escritos he hecho siempre la misma distinción. Porque desde el comienzo, allí donde he dicho *que no hay ninguna cosa de la que no se pueda buscar la causa eficiente*, he añadido: *o, si no la tiene, preguntar por qué no tiene necesidad de ella*; palabras que testifican suficientemente que he pensado que existía alguna cosa que no tiene necesidad de causa eficiente.

Ahora bien, ¿qué cosa puede ser así, excepto Dios? Y hasta un poco después he dicho: *que había en Dios una potencia tan grande y tan inagotable, que nunca ha tenido necesidad de ninguna ayuda para existir, y que tampoco tiene necesidad de ella para ser conservado, de tal manera que Él es en cierta manera la causa de sí mismo.*

Donde esas palabras, *la causa de sí mismo*, no pueden de ninguna manera ser entendidas de la causa eficiente, sino únicamente que la potencia inagotable de Dios es la causa o la razón por la cual no tiene necesidad de causa.

Y como esta potencia inagotable o esta inmensidad de esencia es *muy positiva*, he dicho por ello que la razón o la causa por la cual Dios no tiene necesidad de causa es *positiva*. Lo que no podría decirse de la misma manera de ninguna cosa finita, aunque fuese muy perfecta en su género.

Porque si se dijese que ninguna[64] fuese *por sí*, esto no podría entenderse sino de una manera *negativa*, ya que sería imposible traer algu-

[64] En la 1.ª edición: «una cosa tal»; fe de erratas: «ninguna». En las ediciones 2.ª y 3.ª: «una cosa finita».

na razón que se sacara de la naturaleza positiva de esa cosa por la cual debiésemos concebir que ella no tendría necesidad de causa eficiente.

Y así, en todos los lugares he comparado de tal manera la causa formal o la razón tomada de la esencia de Dios por la cual no tiene necesidad de causa para existir ni para ser conservado, con la causa eficiente sin la cual las cosas finitas no pueden existir, que en todos los casos resulta fácil conocer, por mis propios términos, que es por completo diferente de la causa eficiente.

Y no habrá de encontrarse ningún lugar donde yo haya dicho que Dios se conserva por una influencia positiva, así como las cosas creadas son conservadas por Él, sino que he dicho más bien únicamente que la inmensidad de su potencia o de su esencia, que es la causa por la que no tiene necesidad de conservador, es una cosa *positiva*.

Puedo por lo tanto admitir con facilidad todo lo que el señor Arnauld trae para probar que Dios no es la causa eficiente de sí mismo, y que no se conserva por ninguna influencia positiva, o bien por una reproducción continua de sí mismo, que es todo lo que se puede inferir de sus razones.

Pero él tampoco llegará a negar, como espero, que esa inmensidad de potencia, que hace que Dios no tenga necesidad de causa para existir, es en Él una cosa *positiva*, y que en todas las demás cosas no se puede concebir nada semejante que sea *positivo*, en razón de lo cual no tengan necesidad de causa eficiente para existir; es lo único que he querido dar a entender cuando he dicho que no se podía concebir que alguna cosa existiera *por sí* sino *negativamente*, salvo Dios únicamente; y no he tenido necesidad de adelantar nada más para responder a la dificultad que me ha sido propuesta.

Ahora bien, como el señor Arnauld me advierte aquí, con tanta seriedad, *que pocos Teólogos habrá que no se ofendan con esta proposición, a saber, que Dios es por sí positivamente y como por una causa*, voy a decir aquí la razón por la que esta manera de hablar, según me parece, no solamente es muy útil en esta cuestión, sino también necesaria, y que es tal, que no hay nadie que pueda con razón considerarla mala.

Yo sé que nuestros Teólogos,[65] al tratar de las cosas divinas, no se sirven del nombre de *causa* cuando se trata de la procesión de las personas de la santísima Trinidad, y que allí donde los Griegos han colocado indiferentemente *aítion* y *archén* [*principio* y *causa*], ellos prefieren utilizar únicamente el nombre de *principio*, como muy general,

[65] El texto latino dice: «Teólogos latinos».

por temor de que con ello dieran ocasión para juzgar que el Hijo es menor que el Padre.

Pero allí donde no puede darse una ocasión semejante de error, y cuando no se trata de las personas de la Trinidad, sino sólo de la única esencia de Dios, no veo por qué haga falta huir tanto del nombre de *causa*, sobre todo cuando se ha llegado hasta el punto de que parece muy útil servirse de él, y necesario en cierta forma.

Ahora bien, este nombre no puede ser empleado con más utilidad, que para demostrar la existencia de Dios; y la necesidad de servirse de él no puede ser mayor, que si, al no utilizarlo, no se la puede demostrar con claridad.

Y pienso que para todo el mundo es obvio que la consideración de la causa eficiente es el medio primero y principal, por no decir el solo y único que tenemos para probar la existencia de Dios.

Empero, no podemos servirnos de ella si no le otorgamos licencia a nuestro espíritu para buscar las causas eficientes de todas las cosas que hay en el mundo, sin exceptuar al mismo Dios; porque ¿con qué razón lo exceptuaríamos de esa búsqueda antes de que se haya probado que existe?

Se puede entonces preguntar de cada cosa si es *por sí* o *por otro*; y es cierto que por este medio se puede concluir la existencia de Dios, aunque no se explique en términos formales y precisos cómo se deban entender esta palabras: *ser por sí.*

Porque todos los que siguen únicamente la conducción de la luz natural forman inmediatamente en ellos con este motivo un cierto concepto que participa de la causa eficiente y de la formal, y que es común a una y otra: a saber, que aquello que es *por otro* lo es como por una causa eficiente; y que aquello que es *por sí*, lo es como por una causa formal, es decir, porque tiene una naturaleza tal que no tiene necesidad de causa eficiente. Por ello no he explicado esto en mis Meditaciones, y lo he omitido como si fuera una cosa de suyo obvia y que no tenía necesidad de ninguna explicación.

Pero cuando aquellos a quienes una larga costumbre ha confirmado en la opinión de juzgar que nada puede ser la causa eficiente de sí mismo, y que son cuidadosos para distinguir esta causa de la formal, ven que se pregunta si alguna cosa es *por sí*, sucede con facilidad que, al no dirigir su espíritu sino a la sola causa eficiente propiamente dicha, no piensan que esta palabra *por sí* debe ser entendida como *por una causa*; de modo que piensan que hay algo que existe de lo cual no se debe preguntar por qué existe.

Esta interpretación de la palabra *por sí*, si se la aceptara, nos quitaría el medio para poder demostrar la existencia de Dios por los efectos, como ha sido probado muy bien por el autor de las primeras objeciones; por lo cual ella no debe ser admitida de ninguna manera.

Pero para responder de manera pertinente, estimo que es necesario mostrar que entre *la causa eficiente* propiamente dicha, y *ninguna causa*, hay algo que es como un término medio, a saber, *la esencia positiva de una cosa* a la cual se puede extender la idea o el concepto de causa eficiente, de la misma manera como acostumbramos extender en Geometría el concepto de línea circular, la más grande que se pueda imaginar, al concepto de línea recta, o el concepto de polígono rectilíneo que tiene un número indefinido de lados, al concepto de círculo.

Y pienso que yo no hubiera podido nunca explicar esto mejor que cuando dije *que el significado de causa eficiente no debe restringirse en esta cuestión a aquellas causas que son diferentes de sus efectos, o que los preceden en el tiempo; tanto porque ello sería una cosa frívola e inútil, puesto que no hay persona que no sepa que una misma cosa no puede ser diferente de sí misma, ni precederse en el tiempo, como porque una de esas dos condiciones puede ser suprimida de su concepto sin que la noción de causa eficiente deje de mantenerse por completo.*

Porque es evidente que no es necesario que ella preceda en el tiempo a su efecto, puesto que no tiene el nombre y la naturaleza de causa eficiente sino cuando produce su efecto, como ha sido ya dicho.

Pero del hecho de que la otra condición no pueda también ser suprimida, se debe inferir únicamente que no es una causa eficiente propiamente dicha, lo que concedo; pero no que no sea en absoluto una causa positiva que por analogía pueda ser referida a la causa eficiente, y sólo esto se requiere en la cuestión propuesta. Porque por la misma luz natural por la que concibo que yo me habría dado todas las perfecciones de las que tengo en mí alguna idea si yo me hubiese dado el ser, concibo también que nada se lo puede dar de la manera como se acostumbra restringir el significado de la causa eficiente propiamente dicha, a saber, de manera que una misma cosa, en tanto que se da el ser, sea diferente de sí misma en tanto que ella lo recibe; porque hay contradicción entre estas dos cosas, ser lo mismo y no lo mismo, o diferente.

Por esto, cuando se pregunta si alguna cosa se puede dar el ser a sí misma, no debe entenderse otra cosa que si se preguntara si la naturaleza o la esencia de algo puede ser tal que no tenga necesidad de causa eficiente para ser o para existir.

Y cuando se añade, *si alguna cosa es tal, se dará todas las perfecciones de las que tiene ideas, si es verdad que no las tiene todavía*, eso quiere decir que es imposible que no tenga actualmente todas las perfecciones cuyas ideas tiene; ya que la luz natural nos hace conocer que la cosa cuya esencia es tan inmensa que no tiene necesidad de causa eficiente para ser, tampoco tiene necesidad para tener todas las perfecciones cuyas ideas tiene, y que su propia esencia le da eminentemente todo lo que podemos imaginar que puede ser dado a otras cosas por la causa eficiente.

Y estas palabras, *si ella no las tiene todavía, ella se las dará*, sirven únicamente de explicación; ya que por la misma luz natural comprendemos que esta cosa no puede tener, en el momento en que hablo, la virtud o la voluntad de darse algo nuevo, sino que su esencia es tal que la cosa ha tenido desde toda la eternidad todo lo que podemos ahora pensar que se daría si todavía no lo tuviese.

Y sin embargo, todas estas maneras de hablar que tienen relación y analogía con la causa eficiente son muy necesarias para conducir de tal manera la luz natural que concibamos con claridad las cosas; así como hay muchas cosas que han sido demostradas por Arquímedes referentes a la Esfera, y a las demás figuras compuestas de líneas curvas, por comparación de esas mismas figuras con aquellas compuestas de líneas rectas; lo que le hubiese costado hacer entender si lo hubiese utilizado de otra manera.

Y como estas clases de demostración no son desaprobadas, aunque la Esfera sea allí considerada como una figura que tiene muchos lados, de la misma manera yo no pienso que se me pueda reprochar por haberme servido aquí de la analogía de la causa eficiente para explicar las cosas que pertenecen a la causa formal, es decir, a la esencia misma de Dios.

Y no hay lugar para temer en esto ninguna ocasión de error, ya que todo lo que es propio de la causa eficiente y que no puede ser extendido a la causa formal, lleva consigo una contradicción obvia, y no podría, por lo tanto, ser creído nunca por nadie, a saber, que una cosa sea diferente de sí misma, o bien, que sea a la vez la misma cosa y no la misma.

Y hay que señalar que le he atribuido a Dios de tal manera la dignidad de ser la causa, que de ello no se puede inferir que le haya atribuido también la imperfección de ser el efecto: porque así como los Teólogos, cuando dicen que el Padre es el *principio* del Hijo, no por ello confiesan que el Hijo sea *principiado*, así también, aunque yo haya

dicho que Dios podía ser llamado de alguna manera *la causa de sí mismo*, no se encontrará sin embargo que yo lo haya llamado en algún lugar *el efecto de sí mismo*; y esto por cuanto se acostumbra referir principalmente el efecto a la causa eficiente y juzgarlo menos noble que ella, aunque con frecuencia sea más noble que las otras causas.

Pero cuando tomo la esencia entera de la cosa por la causa formal, sólo sigo en ello las huellas de Aristóteles; porque en el libro 2 de sus Analít. post., cap. 16,[66] habiendo omitido la causa material, la primera que él nombra es aquella que llama αἰτίαν τὸ τί ἦν εἶναι [*causa por la cual es lo que es*] o, como lo han vertido sus intérpretes, *la causa formal*, que él extiende a todas las esencias de todas las cosas, porque en ese lugar no trata de las causas de los compuestos físicos (como tampoco lo hago yo aquí), sino en general de las causas de donde se puede sacar algún conocimiento.

Ahora bien, para hacer ver que en la cuestión propuesta resultaba difícil no atribuirle a Dios el nombre de *causa*, no hace falta mejor prueba, sino que el señor Arnauld, habiendo intentado concluir por otro camino la misma cosa que yo, no llegó sin embargo a término, al menos a mi juicio.

Porque después de haber mostrado ampliamente que Dios no es la causa eficiente de sí mismo, porque es de la naturaleza de la causa eficiente ser diferente de su efecto; y habiendo hecho ver también que no es por sí *positivamente*, entendiendo con esta palabra *positivamente* una influencia positiva de la causa, y también que, a decir verdad, Él no se conserva a sí mismo, al tomar el nombre *conservación* como una continua reproducción de la cosa (cosas todas en las que estoy de acuerdo con él), luego de todo ello quiere de nuevo probar que Dios no debe ser llamado la causa eficiente de sí mismo: *porque*, dice, *la causa eficiente de una cosa no es buscada sino en razón de su existencia y nunca en razón de su esencia: ahora bien, sucede que no es menos de la esencia de un ser infinito existir, que lo es de la esencia de un triángulo tener sus tres ángulos iguales a dos rectos; por lo tanto, no hay que responder con la causa eficiente cuando se pregunta por qué Dios existe, como tampoco cuando se pregunta por qué los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos.*

[66] El texto latino hace referencia al capítulo 11 del libro II de los *Analíticos posteriores*. Se trata del capítulo que las ediciones numeran como 11 (p. ej., la de Tricot al francés), pero que no parece ser la mejor exposición de la teoría de las cuatro causas aristotélicas.

Silogismo que puede ser fácilmente devuelto contra su autor de la siguiente manera: Aunque no se pueda preguntar por la causa eficiente en razón de la esencia, se puede sin embargo preguntar por ella en razón de la existencia; ahora bien, como en Dios la esencia no se distingue de la existencia, entonces se puede preguntar por la causa eficiente de Dios.

Empero, para conciliar a la vez esas dos cosas, se debe decir que, a quien pregunta por qué Dios existe, no hay desde luego que responderle con la causa eficiente propiamente dicha, sino únicamente con la esencia misma de la cosa, o bien con la causa formal, que, por lo mismo que en Dios la existencia no se distingue de la esencia, tiene una relación muy grande con la causa eficiente, y puede por lo tanto ser llamada cuasi causa eficiente.

En fin, él añade *que, a quien pregunte la causa eficiente de Dios, hay que responderle que no tiene necesidad de ella; y de igual manera, a quien pregunte por qué no tiene necesidad de ella, hay que responderle que porque es un ser infinito cuya existencia es su esencia; porque las cosas en las que está permitido distinguir la existencia de la esencia son las únicas que tienen necesidad de causa eficiente.*

De ahí infiere que lo que yo había dicho anteriormente se destruye por completo; a saber, *si yo pensaba que ninguna cosa puede de alguna manera ser con respecto a sí misma lo que es la causa eficiente con respecto a su efecto, buscando las causas de las cosas nunca llegaré a una primera*; lo que sin embargo no me parece en modo alguno destruido, y ni siquiera un poco debilitado o derruido; porque es cierto que la principal fuerza, no sólo de mi demostración, sino también de todas aquellas que se pueden aportar para probar la existencia de Dios por los efectos, depende de ello por completo. Ahora bien, casi todos los Teólogos sostienen que no se puede presentar ninguna, si no se la saca de los efectos.

Y por lo tanto, lejos de aportar algún esclarecimiento a la prueba y demostración de la existencia de Dios al no permitir que se le atribuya con respecto a sí mismo la analogía de la causa eficiente, la oscurece, por el contrario, e impide que los lectores puedan comprenderla, particularmente hacia el final, donde concluye *que si él pensara que fuera necesario buscar la causa eficiente o cuasi eficiente de cada cosa, buscaría una causa diferente de esa cosa.*

Porque, quienes no conocen todavía la existencia de Dios ¿cómo buscarían la causa eficiente de las demás cosas para llegar por ese medio al conocimiento de Dios, si no pensaran que se puede buscar la causa eficiente de cada cosa?

¿Y cómo, en fin, se detendrían en Dios como en la causa primera, y pondrían en Él el término de su búsqueda, si pensaran que la causa eficiente de cada cosa debiera ser buscada diferente de esa cosa?

En verdad, me parece que el señor Arnauld ha hecho en esto lo mismo que si (después de que Arquímedes, hablando acerca de las cosas que ha demostrado sobre la Esfera por analogía con las figuras rectilíneas inscritas en la Esfera misma, hubiese dicho: si yo pensara que la Esfera no podía ser tomada como una figura rectilínea, o cuasi rectilínea, cuyos lados son infinitos, no le atribuiría ninguna fuerza a esta demostración, porque no es verdadera si consideráis la Esfera como una figura curvilínea, tal como lo es en efecto, pero sí lo es, si la consideráis como una figura rectilínea cuyo número de lados es infinito).

Si, digo, el señor Arnauld, al no considerar correcto que se llamara así a la Esfera y desear sin embargo mantener la demostración de Arquímedes, dijera: si yo pensara que lo que se concluye aquí se debiera entender de una figura rectilínea cuyos lados son infinitos, no creería nada de eso referido a la Esfera, porque tengo un conocimiento cierto de que la Esfera no es una figura rectilínea.

Palabras con las cuales no cabe duda de que no haría lo mismo que Arquímedes, sino que, por el contrario, se convertiría en obstáculo para sí mismo, e impediría a los demás que comprendieran bien la demostración.

Esto lo he deducido aquí tal vez con más longitud de lo que el asunto parece merecer, para mostrar que atiendo con gran cuidado para no introducir en mis escritos la menor cosa que los Teólogos pudieran censurar con razón.

En fin, ya he hecho ver con suficiente claridad, en las respuestas a las segundas objeciones números 3 y 4, que yo no he caído en la falta que se llama círculo, cuando dije que no estamos seguros de que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas sino porque Dios es o existe; y que no estamos seguros de que Dios es o existe, sino porque concebimos eso con mucha claridad y con mucha distinción; y distinguiendo las cosas que concebimos en efecto muy claramente, de aquellas que recordamos haber concebido en otro momento muy claramente.

Porque, en primer lugar, estamos seguros de que Dios existe porque atendemos a las razones que nos prueban su existencia; pero, luego de ello, basta que recordemos haber concebido una cosa claramente para estar seguros de que es verdadera: lo que no bastaría si no supiéramos que Dios existe y que no puede ser engañador.

En cuanto a la cuestión de saber si no puede haber nada en nuestro espíritu, en tanto que es una cosa que piensa, de lo cual él no tenga un conocimiento actual, me parece que es muy fácil de resolver, porque vemos muy bien que no hay nada en él, cuando se lo considera de esa manera, que no sea un pensamiento, o que no dependa por completo del pensamiento: de otra manera eso no pertenecería al espíritu en tanto que es una cosa que piensa; y no puede haber en nosotros ningún pensamiento del que, en el mismo momento en que está en nosotros, no tengamos un conocimiento actual.

Por ello no dudo de que el espíritu, apenas es infundido en el cuerpo de un niño, comienza a pensar, y que por lo tanto sabe que piensa, aunque no se recuerde luego de lo que él ha pensado, porque las especies de sus pensamientos no permanecen impresas en su memoria.

Pero debe señalarse que tenemos sin duda un conocimiento actual de los actos o de las operaciones de nuestro espíritu, pero no siempre de sus facultades, a no ser en potencia; de tal manera que cuando nos disponemos a servirnos de alguna facultad, inmediatamente, si esa facultad se halla en nuestro espíritu, adquirimos de ella un conocimiento actual; por ello podemos entonces negar con seguridad que ella esté allí, si no podemos adquirir su conocimiento actual.

Respuesta a las cosas que pueden llamar la atención de los teólogos

Me he opuesto a las primeras razones del señor Arnauld, he intentado esquivar las segundas y acepto por completo las que siguen, excepto la última, en cuyo caso espero que no haya de resultarme difícil hacer de tal manera que él mismo se acomode a mi concepto.

Confieso entonces ingenuamente con él que las cosas que están contenidas en la primera Meditación, y aun en las siguientes, no son apropiadas para todo género de espíritus, y que no se ajustan a la capacidad de todo el mundo; pero esta declaración no la hago hoy: ya la he hecho, y volveré a hacerla tantas veces, cuantas se presente la ocasión para ello.

Ésta también fue la única razón que me impidió tratar de esas cosas en el *Discurso del método*, que estaba en lengua vulgar, y que lo haya reservado para hacerlo en estas Meditaciones que, como lo he advertido muchas veces, no deben ser leídas sino por los espíritus más fuertes.

Y no puede decirse que yo hubiese hecho mejor si me hubiera abstenido de escribir las cosas cuya lectura no debe ser apropiada y útil para todo el mundo; porque las creo tan necesarias, que estoy persua-

dido que sin ellas no se puede nunca establecer nada firme y seguro en la Filosofía.

Y aunque el hierro y el fuego no se manejen nunca sin peligro por parte de los niños o de los imprudentes, sin embargo, puesto que son útiles para la vida, no hay nadie que juzgue que por ello haya que abstenerse de usarlos.

Ahora bien, que en la cuarta Meditación yo no haya hablado sino del error *que se comete en el discernimiento de lo verdadero y de lo falso,* y no del que acontece en la prosecución del bien y del mal; y que haya exceptuado siempre las cosas que se refieren a la fe y a las acciones de nuestra vida, cuando dije que no debemos otorgar crédito sino a las cosas que conocemos con evidencia, de ello da fe todo el contenido de mis Meditaciones; y digo esto para que se vea la deferencia que profeso al juicio del señor Arnauld, y la estima que tengo por sus consejos.

Queda el sacramento de la Eucaristía, con el cual el señor Arnauld juzga que mis opiniones no pueden estar de acuerdo, *porque*, dice él, *tenemos como artículo de fe que, al ser suprimida del pan Eucarístico la sustancia del pan, sólo permanecen allí los accidentes.* Ahora bien, él piensa que yo no admito *accidentes reales*, sino únicamente modos, que no pueden entenderse *sin alguna sustancia* en la cual residan, *y por lo tanto no pueden existir sin ella.*

Objeción a la que podría muy fácilmente eximirme de responder, diciendo que hasta aquí nunca he negado que los accidentes fuesen reales: porque, aunque no me serví de ellos en la *Dióptrica* y en los *Meteoros* para explicar las cosas que allí trataba, dije sin embargo en términos expresos, en los *Meteoros* página 164,[67] que yo no quería negar que fuesen reales.

Y es verdad que en estas Meditaciones supuse que todavía no los conocía bien, pero no que por ello no hubiera: porque la manera de escribir analítica que seguí en ellas permite hacer a veces suposiciones, cuando aún no se han examinado las cosas con suficiente cuidado, como se mostró en la primera Meditación, donde supuse muchas cosas que luego refuté en las siguientes.

Y desde luego que mi propósito aquí no ha sido definir algo respecto a la naturaleza de los accidentes, sino que propuse únicamente lo que a primera vista me pareció de ellos; y, en fin, del hecho de que haya dicho que los modos no pueden entenderse sin alguna sustancia en la cual residan, no se debe inferir que yo haya negado que puedan

[67] AT, vi, 239.

ser separados por la omnipotencia de Dios, porque tengo por muy seguro y creo firmemente que Dios puede hacer una infinidad de cosas que nosotros no somos capaces de entender.

Empero, para proceder aquí con mayor franqueza, yo no voy a disimular que estoy persuadido de que no hay ninguna otra cosa por la cual sean tocados nuestros sentidos, sino únicamente esa superficie que es el término de las dimensiones del cuerpo que es sentido o apercibido por los sentidos. Porque únicamente en la superficie se hace el contacto, el cual es tan necesario para el sentimiento, que estimo que sin él ninguno de nuestros sentidos podría se movido; y yo no soy el único que tiene esta opinión: la ha tenido Aristóteles mismo, y cantidad de otros filósofos antes de mí. De manera que, por ejemplo, el pan y el vino no son percibidos por los sentidos sino en tanto que su superficie es tocada por el órgano del sentido, o[68] inmediatamente, o mediatamente por medio del aire o de los otros cuerpos, como yo lo estimo, o bien, como dicen muchos filósofos, por medio de las especies intencionales.

Y hace falta señalar que no es sólo la figura exterior de los cuerpos que es sensible a los dedos y a la mano, la que debe ser tomada por esa superficie, sino que hay que considerar también todos esos pequeños intervalos que hay, por ejemplo, entre las pequeñas partes de la harina de la que se compone el pan, como también entre las partículas del aguardiente, del agua dulce, del vinagre, de las heces o del tártaro, de cuya mezcla se compone el vino, y así entre las pequeñas partes de otros cuerpos, y pensar que todas las pequeñas superficies que terminan esos intervalos hacen parte de la superficie de cada cuerpo.

Porque no hay duda de que, al tener esas pequeñas partes de todos los cuerpos diversas figuras y grosores, así como diferentes movimientos, nunca pueden hallarse tan bien ordenadas, ni ensambladas tan justamente, que no queden muchos intervalos alrededor de ellas, los cuales no están sin embargo vacíos, sino llenos de aire o de alguna otra materia, como se ve en el pan, en el que son bastante amplios y pueden llenarse no solamente de aire, sino también de agua, de vino o de cualquier otro líquido; y como el pan permanece siempre el mismo aunque se cambie el aire, o cualquier otra materia que se halle contenida en sus poros, no cabe duda de que esas cosas no pertenecen a la sustancia del pan, y que por lo tanto su superficie no es aquella que

[68] En la 1.ª edición: falta «o», y fue añadida en las ediciones 2.ª y 3.ª.

por un pequeño circuito la envuelve por completo, sino la que toca inmediatamente cada una de sus pequeñas partes.

Y también hace falta señalar que esa superficie no solamente es movida por completo cuando toda la masa del pan es llevada de un lugar a otro, sino que es también movida en parte cuando algunas de sus pequeñas partes son agitadas por el aire o por los otros cuerpos que entran en sus poros; de tal manera que si hay cuerpos que son de tal naturaleza que algunas de sus partes, o todas las que los componen, se mueven continuamente (lo que estimo que es verdad de muchas partes del pan y de todas las del vino), habrá que concebir también que su superficie se halla en continuo movimiento.

En fin, hace falta señalar que por superficie del pan o del vino, o de cualquier otro cuerpo, no se entiende aquí ninguna parte de la sustancia, ni siquiera la cantidad de ese mismo cuerpo, ni tampoco alguna de las partes de otros cuerpos que lo circundan, sino únicamente *ese término que se concibe que es el medio entre cada una de las partículas de ese cuerpo y los cuerpos que las circundan, y que no tiene otra entidad sino la modal.*

Así, puesto que el contacto se hace en ese solo término, y nada es sentido si no es por contacto, resulta obvio que, por el solo hecho de que se diga que las sustancias del pan y del vino se han cambiado de tal manera en la sustancia de alguna otra cosa, que esa nueva sustancia se halla contenida precisamente bajo los mismos términos bajo los cuales se hallaban contenidas las otras, o que ella existe en el mismo lugar donde existían antes el pan y el vino (o más bien, dado que sus términos se mueven continuamente, en el que existirían si estuvieran presentes), se sigue necesariamente que esta nueva sustancia debe mover todos nuestros sentidos de la misma manera que lo harían el pan y el vino si no se hubiera efectuado ninguna transubstanciación.

Ahora bien, la Iglesia nos enseña en el Concilio de Trento, sección 13, can. 2 y 4, *que se lleva a cabo una conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, permaneciendo únicamente la especie del pan.* Donde no veo qué se pueda entender por *la especie del pan*, si no es esa superficie que está en medio entre cada una de sus pequeñas partes y los cuerpos que las circundan.

Porque, como ya se ha dicho, el contacto se efectúa en la sola superficie; y Aristóteles mismo confiesa que no solamente ese sentido que por privilegio especial se llama *el tacto*, sino también todos los otros, sienten únicamente por medio del tacto. Está en el libro 3 *del*

Alma, cap. 13, es donde se hallan estas palabras: *kai tá álla aisthetéria aphen aisthanetai* [*y los demás órganos perciben también por contacto*].

Pero no hay nadie que piense que por especie se entienda otra cosa que lo que precisamente se requiere para tocar los sentidos. Y tampoco hay nadie que crea en la conversión del pan en el Cuerpo de Cristo, que no piense que ese Cuerpo de Cristo se halla precisamente contenido bajo la misma superficie bajo la cual estaría contenido el pan si estuviera presente, aunque sin embargo no se halle allí como propiamente en un lugar, sino sacramentalmente y con esa manera de existir que, aunque apenas podamos expresarla con palabras, sin embargo, luego de que nuestro espíritu es ilustrado por las luces de la fe, podemos concebirla como posible para un Dios, y en la cual estamos obligados a creer muy firmemente. Cosas todas que me parece que se explican tan cómodamente con mis principios, que no solamente no temo haber dicho aquí nada que pueda ofender a nuestros Teólogos, sino que, al contrario, espero que me estarán agradecidos porque las opiniones que propongo en la Física son tales, que convienen mucho mejor con la Teología que las que se proponen de ordinario. Porque, en verdad, la Iglesia nunca ha enseñado (al menos que yo sepa) que las especies del pan y del vino, que permanecen en el Sacramento de la Eucaristía, sean accidentes reales que subsisten milagrosamente por sí solos después de que la sustancia a la que estaban adheridos ha sido suprimida.[69]

Pero tal vez porque los primeros Teólogos que se dieron a la tarea de ajustar esta cuestión con la Filosofía natural, se hallaban tan fuertemente persuadidos de que esos accidentes que tocan nuestros sentidos eran algo real diferente de la sustancia que no pensaron que jamás se podría dudar de ello, supusieron, sin ninguna razón justa y sin haber pensado bien en ello, que las especies del pan eran accidentes reales de esa naturaleza; luego dedicaron todo su interés a explicar como podían esos accidentes subsistir sin sujeto. En lo cual encontraron tantas dificultades, que eso solo debía haberlos hecho juzgar que se habían apartado del camino correcto, como hacen los viajeros cuando algún sendero los ha conducido a lugares llenos de espinas e inaccesibles.[70]

---

[69] Como lo indica Charles Adam (AT, VII, 13), el texto a continuación se omitió en la 1.ª edición de 1641 para obtener más fácilmente la aprobación de la Sorbona, y se restituyó en la 2.ª edición de 1642.

[70] Las tres primeras ediciones de la traducción francesa (así como el original en latín) no separaban los siguientes párrafos hasta el último: «Por esto, si se me permite...».

Porque, en primer lugar, parecen contradecirse (al menos quienes sostienen que los objetos no mueven nuestros sentidos sino por medio del contacto), cuando ellos suponen que para mover los sentidos hace falta en los objetos todavía otra cosa además de sus superficies diversamente dispuestas; ya que es una cosa evidente de suyo el que la superficie sola basta para el contacto; y si hay algunos que no quieren estar de acuerdo en que no sentimos nada sin el contacto, no pueden decir nada que tenga alguna apariencia de verdad respecto a la manera como los sentidos son movidos por sus objetos.

Además de esto, el espíritu humano no puede concebir que los accidentes del pan sean reales y que sin embargo existan sin su sustancia, sin que los conciba de la misma manera como si fueran sustancias; por esto parece que hubiera en ello una contradicción, en que se cambie toda la sustancia del pan, como lo cree la Iglesia, y que sin embargo permanezca algo real que estaba antes en el pan; porque no se puede concebir que permanezca nada real, sino lo que subsiste; y aunque se llame un accidente, se concibe sin embargo como una sustancia. Y es en efecto la misma cosa que si se dijera que en verdad se cambia toda la sustancia del pan, pero que sin embargo permanece esa parte de su sustancia que se llama accidente real: si en esas palabras no hay contradicción, en el concepto se muestra una muy grande.

Y parece que por este asunto principalmente algunos se han alejado en esto de la doctrina de la Iglesia Romana.[71] Pero ¿quién podrá negar que cuando está permitido, y ninguna razón, ni teológica, ni siquiera filosófica, nos obliga a abrazar una opinión más que otra, sea conveniente sobre todo escoger aquellas que no pueden dar ocasión ni pretexto a nadie para alejarse de las verdades de la fe? Ahora bien, que la opinión que admite accidentes reales no se acomode a las razones de la Teología, pienso que eso se ve aquí con bastante claridad; y que sea por completo contraria a las de la filosofía, espero dentro de poco demostrarlo con evidencia en un tratado de los principios que tengo intenciones de publicar,[72] y explicar allí cómo el color, el sabor, la pesantez y todas las demás cualidades que tocan nuestros sentidos, dependen únicamente en ello de la superficie exterior de los cuerpos.

---

[71] Caso de Lutero con su doctrina de la consubstanciación: la sustancia del pan y la del Cuerpo de Cristo coexisten en la hostia consagrada, doctrina a la que algunos han llamado despectivamente «empanación». Y de Calvino, quien redujo la Eucaristía a un símbolo.

[72] *Principia philosophiae*, que aparecerán en 1644.

Por lo demás, no se puede suponer que los accidentes sean reales, sin que al milagro de la transubstanciación, único que puede inferirse de las palabras de la consagración, se añada sin necesidad uno nuevo e incomprensible por el que esos accidentes reales existen de tal manera sin la sustancia del pan, que sin embargo no sean hechos ellos mismo sustancias; lo que no solamente contradice a la razón humana, sino hasta al mismo axioma de los Teólogos, que dicen que las palabras de la consagración no operan sino lo que significan, y que no quieren atribuir a un milagro las cosas que pueden ser explicadas por la razón natural. Dificultades todas que pueden ser suprimidas por completo con la explicación que les doy a estas cosas. Porque con la explicación que yo doy, lejos de que haya necesidad de algún milagro para conservar los accidentes después de que la sustancia del pan ha sido suprimida, por el contrario, sin un nuevo milagro (a saber, por el cual se cambiaran las dimensiones) ellos no podrían ser suprimidos. Y las historias nos enseñan que esto ha sucedido algunas veces, cuando en lugar de pan consagrado ha aparecido entre las manos del sacerdote carne o un pequeño niño; porque nunca se ha creído que eso haya ocurrido por una cesación del milagro, sino que se ha atribuido siempre este efecto a un nuevo milagro.

Además, no hay nada incomprensible o difícil en que Dios, creador de todas las cosas, pueda cambiar una sustancia en otra, y que esta última sustancia permanezca precisamente bajo la misma superficie bajo la cual se hallaba contenida la primera. Tampoco se puede decir nada más conforme con la razón, ni que sea más comúnmente recibido por los filósofos, como que no solamente todo sentimiento, sino en general toda acción de un cuerpo sobre otro se hace por el contacto, y que ese contacto sólo puede ser en la superficie: de donde se sigue evidentemente que la misma superficie debe siempre actuar o padecer de la misma manera, cualquiera que sea el cambio que acontezca en la sustancia que ella cubre.

Por esto, si se me permite aquí decir la verdad sin rodeos, me atrevo a esperar que vendrá el tiempo en el que aquella opinión que admite los accidentes reales será rechazada por los Teólogos como poco segura para la fe, alejada de la razón y por completo incomprensible, y en el que la mía será recibida en su lugar como cierta e indudable. He creído que aquí no debía disimular esto, para prevenir, hasta donde sea posible, las calumnias de quienes, queriendo parecer más sabios que los demás y al no poder soportar que se proponga alguna opinión diferente de la suya que se estime como verdadera e importante, acos-

tumbran decir que ella contradice las verdades de la fe y tratan de abolir por la autoridad lo que ellos no pueden refutar con la razón.[73] Pero, frente a su sentencia, apelo a la de los Teólogos buenos y ortodoxos, a cuyo juicio y censura me someteré siempre de buen grado.

ADVERTENCIA[74] DEL AUTOR[75] CON RESPECTO A LAS QUINTAS OBJECIONES[76]

Antes de la primera edición de estas Meditaciones,[77], yo deseaba que ellas fuesen examinadas no sólo por los Señores Doctores de la Sorbona, sino también por todos los demás hombres sabios que quisieran tomarse el trabajo de hacerlo, para que, haciendo imprimir sus objeciones y mis respuestas a continuación de las Meditaciones, cada una según el orden en que hubiere sido hecha, ello sirviese a que la verdad se hiciera más evidente. Y aunque aquellas que me enviaron de quintas no me pareciesen las más importantes, y fuesen muy largas, yo no dejé de hacerlas imprimir en su orden, para no ser desobligante con

[73] Esta última frase difiere sensiblemente del original latino. Este último dice así: «Lo cual he considerado que no debía ser disimulado aquí, para que, en cuanto yo pueda, responda a las calumnias de quienes, por querer aparecer como más doctos que los demás, nada les molesta tanto como que se aporte algo nuevo en las ciencias que ellos no puedan fingir que lo conocieron con anterioridad. Y con frecuencia se molestan tanto más, cuanto lo consideran más verdadero y de mayor importancia; y lo que no pueden refutar con razones, dicen sin razón alguna que es contrario a las Sagradas Escrituras y a las verdades de la fe. Son en verdad impíos en esto, por querer utilizar la autoridad de la Iglesia para destruir la verdad. Ahora bien, frente a ellos, apelo a los Teólogos piadosos y ortodoxos, a cuyos juicios y censuras me someto con el mayor gusto».

[74] Siguiendo lo señalado por Charles Adam en su «Advertencia» (AT, IX, v-x), sólo presentaremos aquí las advertencias de Descartes y de su traductor Clerselier, así como la carta del primero al segundo, concernientes a la objeciones presentadas por Pierre Gassendi (1592-1655), matemático, filósofo, teólogo y astrónomo francés. Después de las «Sextas objeciones» y las «Respuestas del autor a las sextas objeciones» viene un «Resumen de las quintas objeciones hechas por Gassendi», así como las «Respuestas del autor a las quintas objeciones», según el texto: *Descartes. Oeuvres et Lettres. Textes presentés par Endré Bridoux*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953. Esta «Advertencia» fue impresa únicamente en la primera edición (1647), inmediatamente después de las «Respuestas a las cuartas objeciones», y en lugar de las «Quintas objeciones», las cuales fueron desplazadas luego de las sextas y forman la última parte del volumen.

[75] Descartes.

[76] La edición latina de 1641, en París, donde Michel Soly.

[77] *Objectiones quintae Petri Gassendi Diniensis Ecclesiae Praepositi & acutissimi Philosophi*, págs. 355-492. — *Responsiones*, págs. 493-551 (1.ª ed.).

su autor, a quien incluso se le hicieron ver de mi parte las pruebas de la impresión para que nada fuese incluido en ellas como suyo que él no aprobase; pero, puesto que él ha hecho luego un libro voluminoso que contiene esas mismas objeciones con muchas instancias nuevas o réplicas en contra de mis respuestas,[78] y que allí él se ha quejado de que yo las hubiera publicado, como si yo lo hubiese hecho en contra de su voluntad, y él no me las hubiese enviado sino para mi conocimiento personal, con gusto me acomodaré en adelante a su deseo, y este volumen prescindirá de ellas. Por ello, cuando supe que el señor C. L. R.[79] se había tomado el trabajo de traducir las otras objeciones, le he pedido omitir éstas. Y para que el Lector no tenga ocasión de echarlas de menos, debo advertir aquí que las he releído hace poco, y que he leído también todas las nuevas instancias del voluminoso libro que las contiene, con la intención de sacar de ellas todos los puntos que juzgare que tenían necesidad de respuesta, pero que no he podido encontrar ninguno al que no me pareciese que, quienes entiendan un poco el sentido de las Meditaciones, habrán de poder fácilmente responder sin mí; y en cuanto a quienes no juzgan los libros sino por el tamaño del volumen o por el título, mi ambición no es la de buscar su aprobación.

ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR[80] CON RESPECTO A LAS QUINTAS OBJECIONES HECHAS POR EL SEÑOR GASSENDY[81]

No habiendo emprendido la traducción de las Meditaciones del señor Descartes con otro propósito que el de mi propia satisfacción, y el de dominar mejor la doctrina que ellas contienen, el fruto que extraje de ello me quitó el deseo de continuarla con el resto del libro. Y sobre el punto en que me hallaba de las cuartas objeciones, habiendo comunicado todo mi trabajo al R. P. Mersenne, me causó sorpresa que, habiéndoselo hecho ver al señor Descartes con ocasión de un corto viaje

78 Petri Gassendi. *Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae, adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*. (Amsterodami, apud Iohannem Blaev, 1644; in-4.°, pág. 319), más una reimpresión de las *Meditationes* de Descartes, con una paginación aparte.

79 Abreviación de Claude ClerseLieR (1614-1684).

80 Clerselier.

81 Impresa únicamente en la primera edición (1647), luego de las «Respuestas a las sextas objeciones», y antes de las «Quintas objeciones», cuya traducción publicó Clerselier, así como la de las «Respuestas», por su propia autoridad y contra al aviso de Descartes, aunque con su permiso. Clerselier escribe Gassendy.

que hizo a Francia hace algún tiempo,[82] yo recibí de él unas palabras de felicitación,[83] con el pedido de que continuara mi trabajo, con el propósito que él tenía de querer juntar mi versión de las objeciones y de sus respuestas a la traducción fiel y excelente de sus Meditaciones que le había regalado un señor de la mayor consideración. Y para animarme aún más, ahorrándome el esfuerzo, me pidió que omitiera las quintas objeciones, que razones particulares lo obligaban a quitar de la nueva edición que él quería hacer de sus Meditaciones en Francés, tal como lo puede testificar la advertencia que él ha hecho introducir aquí en lugar de ellas. Pero luego, habiendo considerado que esas objeciones provenían de la pluma de un hombre reputado por su gran saber, he considerado que sería conveniente que ellas fuesen vistas por todos, y me ha parecido bien traducirlas, por temor a que se pensase que el señor Descartes había querido que se las omitiera porque no había podido responderlas; además de que eso hubiera sido privar al Lector de la mayor parte del libro y no presentarle sino una versión imperfecta. Confieso sin embargo que es la que me ha causado mayor dificultad, porque, queriendo suavizar muchas cosas que podrían parecer rudas a nuestra lengua y que la manera libre de hablar de los Filósofos admite sin escrúpulos en Latín, al comienzo me costó mucho trabajo. Pero luego, habiéndome parecido esa tarea muy larga, y no queriendo forzar tanto tiempo mi espíritu, y temiendo, por otra parte, corromper el sentido de muchos pasajes por suavizar su rudeza y acomodarlos a la urbanidad Francesa, me esforcé todo lo que pude, y hasta donde me lo podría permitir el discurso, por traducir simplemente las cosas tal como son; remitiéndome a la docilidad del Lector para juzgar las cosas con benignidad; estando por otra parte seguro de que quienes, como yo, tienen la ventaja de conocer a esos señores, no podrán creer que personas tan bien instruidas hayan sido capaces de alguna animosidad: en todo caso, si en ello hubiere alguna falta, sólo a mi deberá ser imputada, habiéndoseme dicho por ambos que reformase todas las cosas como yo lo tuviese a bien. Y para resarcir al Lector por el esfuerzo que habrá hecho para leer una traducción tan mala como la mía, lo haré partícipe de una carta[84] que el señor Descartes me ha hecho el honor de escribirme, a propósito de una pequeña colección de las principales dificultades que algunos de mis

---

[82] El viaje de 1644 (fines de junio hasta mediados de noviembre).
[83] Estas «palabras de felicitación» no se han conservado.
[84] Impresa a continuación.

amigos habían sacado cuidadosamente del libro de las Instancias del señor Gassendy,[85] cuya respuesta, a mi parecer, bien merece ser leída.

CARTA DEL SEÑOR DESCARTES AL SEÑOR C. L. R.[86]

Que sirve de respuesta a una colección de las principales instancias hechas por el señor Gassendi contra las Respuestas precedentes[87]

[12 de enero 1646][88]

Señor:

Os estoy muy obligado porque, al ver que yo me había descuidado de responder al voluminoso Libro de instancias[89] que el Autor de las quintas objeciones ha elaborado en contra de mis Respuestas, habéis pedido a algunos de vuestros amigos que recogieran las razones más fuertes de ese libro, y me habéis envidado el extracto que ellos han hecho. En ello habéis tenido más cuidado de mi reputación que yo mismo; porque os aseguro que me resulta indiferente ser estimado o despreciado por aquellos a quienes semejantes razones hayan podido persuadir. Los mejores espíritus que conozco, que han leído su libro, me han testificado que no habían encontrado en él nada que les llamara la atención; sólo a éstos quiero yo satisfacer. Sé que la mayoría de los seres humanos aprecia más las apariencias que la verdad, y con mayor frecuencia juzga mal que bien; por ello no creo que su aprobación valga la pena que yo haga todo lo que podría ser útil para adquirirla. Pero no dejo de sentirme satisfecho por la colección que me habéis enviado, y me siento obligado de responderos, más por el reconocimiento del trabajo de vuestros amigos, que por la necesidad de mi defensa; porque creo que quienes se han tomado el trabajo de

[85] Desgraciadamente esta «pequeña colección» no ha sido encontrada.

[86] Claude ClerseLieR.

[87] «Respuestas a la quintas objeciones», cuya traducción precedía inmediatamente esta carta en la edición de 1647.

[88] Para esta fecha, *vid.* AT, IV, Carta CDXX, págs. 357-358.

[89] El libro no contiene sólo las *Instancias* de Gassendi, sino también, bajo el nombre de *Dubitationes*, las objeciones de este filósofo, con las respuestas de Descartes. Como el texto de la «Colección» a la que responde Descartes no se ha conservado, daremos al final el resumen de las objeciones de Gassendi elaborado por André Bridoux, y las Respuestas de Descartes. En AT, VII, 391-412 se encuentra un índice detallado del libro de Gassendi.

hacerlo deben ahora juzgar, como yo, que todas las objeciones que contiene ese libro no se fundamentan sino sobre algunas palabras mal comprendidas, o algunas suposiciones falsas; dado que todas las que ellos han señalado son de esa especie, y que sin embargo han sido tan diligentes, que hasta han añadido algunas que no recuerdo haberlas leído allí.

Ellos señalan tres en contra de la primera Meditación, a saber: *1. Que yo exijo una cosa imposible al querer que se quite toda clase de prejuicio. 2. Que al pensar quitarlos, uno se reviste de otros prejuicios que son más perjudiciales. 3. Y que el método de dudar de todo, que yo he propuesto, no puede servir para encontrar ninguna verdad.*[90]

La primera de ellas se fundamenta sobre el hecho de que el Autor de ese libro no ha considerado que la palabra prejuicio no se extiende a todas las nociones que se hallan en nuestro espíritu, de las que yo he confesado que es imposible deshacerse, sino sólo a todas las opiniones que han dejado en nuestra creencia los juicios que hemos hecho anteriormente. Y puesto que es una acción de la voluntad el juzgar o no juzgar, como lo he explicado en su lugar, es evidente que ella está en nuestro poder: porque, en fin, para deshacerse de toda clase de prejuicios no hace falta sino decidirse a no asegurar o negar nada de todo aquello que se había asegurado o negado antes, sino luego de haberlo examinado de nuevo, aunque no se deje por ello de mantener todas esas mismas nociones en su memoria. Sin embargo, he dicho que era difícil sacar así fuera de la creencia todo aquello que se había introducido anteriormente, en parte porque es necesario tener alguna razón para dudar antes de decidirse a ello: por eso propuse las principales en mi primera Meditación; y en parte también porque, cualquier resolución que se haya tomado de no negar ni asegurar nada, fácilmente se la olvida luego si uno no se la ha impreso con fuerza en su memoria: por ello yo deseaba que se pensara en ello con atención.[91]

La segunda Objeción no es más que una suposición claramente falsa; porque, aunque yo haya dicho que hacía falta inclusive esforzarse por negar las cosas que se habían afirmado en demasía anteriormente, muy expresamente delimité que ello no se debería hacer sino durante el tiempo en el que uno dirigiese su atención a buscar algo más cierto que todo aquello que pudiera negarse de esa manera,

90 En la 1.ª edición: no hay punto y aparte.
91 En la 1.ª edición: no hay punto y aparte.

durante el cual es evidente que uno no podría revestirse de ningún prejuicio que sea perjudicial.[92]

La tercera tampoco contiene más que una cavilación; porque, aunque sea verdad que la duda sola no basta para establecer verdad alguna, no deja de ser útil para preparar el espíritu a fin de establecerla luego, y es sólo para ello que yo la he utilizado.

En contra de la segunda Meditación vuestros amigos señalan seis cosas. La primera es que, al decir: *yo pienso, luego yo soy*, el Autor de las Instancias quiere que yo suponga esta mayor: *aquel que piensa es*; y que así yo ya había contraído un prejuicio. En lo cual él abusa de nuevo de la palabra *prejuicio*: porque, aunque se le pueda dar el nombre a esa proposición cuando se la profiere sin atención y se cree que ella es verdadera sólo porque uno se acuerda de haberla juzgado así antes, sin embargo no se puede decir que ella sea un prejuicio cuando se la examina, porque ella aparece tan evidente al entendimiento, que éste no podría dejar de creerla aunque tal vez fuera la primera vez en su vida que él la pensase, y que, por consiguiente, ella no es ningún prejuicio. Pero el error que resulta aquí más considerable es que ese Autor supone que el conocimiento de las proposiciones particulares debe siempre ser deducido de las universales, siguiendo el orden de los silogismos de la Dialéctica: en lo cual él muestra saber bien poco de qué manera la verdad se debe buscar; porque es cierto que para encontrarla se debe siempre comenzar por las nociones particulares para llegar luego a las generales;[93] aunque se pueda también, recíprocamente, una vez encontradas las generales, deducir de ellas otras particulares. Así, cuando se le enseñan a un niño los elementos de la Geometría, no se le hará comprender en general que, *cuando de dos cantidades iguales se retiran partes iguales, las restantes siguen siendo iguales*, o que *el todo es mayor que sus partes*, si no se le muestran ejemplos de ello en casos particulares. Y es por no haber tenido esto en mente, que nuestro Autor se equivocó en tantos razonamientos falsos con los cuales ha abultado su libro; porque no ha hecho sino componer falsas mayores con su fantasía, como si yo hubiese deducido de ellas las verdades que he explicado.

La segunda objeción que señalan aquí vuestros amigos es: *Que para saber que se piensa, hace falta saber lo que es pensamiento; lo cual*

[92] En la 1.ª edición: no hay punto y aparte.

[93] *Vid.* en las «Respuestas a las segundas objeciones»: «Porque es propio de nuestro espíritu formar las proposiciones generales del conocimiento de los particulares».

yo no lo sé, dicen ellos, *porque yo he negado todo*. Pero yo no he negado sino los prejuicios, y no las nociones como ésta, que se conocen sin ninguna afirmación ni negación.

La tercera es: *Que el pensamiento no puede ser sin objeto, por ejemplo sin el cuerpo*. Aquí hace falta evitar el equívoco de la palabra pensamiento, la cual se puede tomar por la cosa que piensa y también por la acción de esta cosa; ahora bien, yo niego que la cosa que piensa tenga necesidad de otro objeto distinto de sí misma para ejercer su acción, aunque ella pueda también extenderla a las cosas materiales cuando las examina.

La cuarta: *Que, aunque yo tenga un pensamiento de mí mismo, no sé si este pensamiento es una acción corporal o un átomo que se mueve, más bien que una sustancia inmaterial*. Aquí se repite el equívoco con la palabra pensamiento; no veo nada más, sino una pregunta sin fundamento, y que se asemeja a ésta: Juzgáis que sois un hombre porque percibís en vos todas la cosas con motivo de las cuales llamáis hombres a aquellos en los cuales ellas se encuentran; pero ¿cómo sabéis que no sois un elefante más bien que un hombre, por otras razones que no podéis percibir? Porque una vez que la sustancia que piensa ha juzgado que ella es intelectual, porque ha descubierto en sí todas las propiedades de las sustancias intelectuales y no ha podido descubrir ninguna de las que pertenecen al cuerpo, se le pregunta todavía cómo sabe si ella no es un cuerpo más bien que una sustancia espiritual.

La quinta objeción es semejante; *Que, aunque yo no encuentro extensión en mi pensamiento, de ello no se sigue que él no sea extenso, dado que mi pensamiento no es la regla de la verdad de las cosas*. Y también la sexta: *Que podría ser que la distinción que yo encuentro con mi pensamiento entre el pensamiento y el cuerpo sea falsa*. Ahora bien, hace falta tener en cuenta particularmente aquí el equívoco que se halla en estas palabras: *mi pensamiento no es la regla de la verdad de las cosas*. Porque, si se quiere decir que mi pensamiento no debe ser la regla de los demás para obligarlos a creer algo porque yo pienso que es verdadero, yo estoy por completo de acuerdo; pero esto no viene aquí a cuento: porque nunca he querido obligar a nadie a seguir mi autoridad, por el contrario, he advertido en diversos lugares que uno no debe dejarse persuadir sino sólo por la evidencia de las razones. Además, si se toma de manera indiferente la palabra pensamiento para toda suerte de operaciones del alma, es cierto que se pueden tener muchos pensamientos de los cuales no se debe inferir nada con respecto a la verdad de las cosas que están fuera de nosotros: pero esto tampoco viene a

cuento en este lugar, donde no se trata sino de pensamientos que son percepciones claras y distintas, y de juicios que cada uno debe hacer por su parte como consecuencia de esas percepciones. Por ello, en el sentido en que estas palabras deben ser entendidas aquí, digo que el pensamiento de cada uno, es decir, la percepción o conocimiento que tiene de algo, debe ser para él la regla de la verdad de ese algo, es decir, que todos los juicios que él haga sobre ello deben ser conformes a esta percepción para ser buenos. Aun tocante a las verdades de la fe, debemos percibir alguna razón que nos persuada que ellas han sido reveladas por Dios, antes de que nos determinemos a creerlas; y aunque los ignorantes hagan bien en seguir el juicio de los más capaces en lo que respecta a las cosas difíciles de conocer, sin embargo hace falta que sea su percepción la que les enseñe que ellos son ignorantes, y que aquellos cuyos juicios ellos quieren seguir tal vez no lo son tanto, porque de otro modo harían mal en seguirlos, y obrarían más bien como autómatas o como animales, que como hombres. Así, el error más absurdo y más exorbitante que un Filósofo pueda admitir sería querer hacer juicios que no se refieren a las percepciones que él tiene de las cosas; y sin embargo yo no veo cómo nuestro Autor podría excusarse de haber caído en esa falta en la mayoría de sus objeciones: porque él no quiere que cada uno se atenga a su propia percepción, sino que pretende que se deben creer más bien las opiniones y fantasías que él se complace en proponernos, aunque no se las perciba para nada.

Contra la tercera Meditación vuestros amigos han señalado: *1. Que todo el mundo no experimenta en sí la idea de Dios. 2. Que si yo tuviera esa idea, la comprendería. 3. Que muchos han leído mis razones y no se han persuadido de ellas. 4. Y que, de que yo me conozca imperfecto, no se sigue que Dios sea.* Ahora bien, si se toma la palabra idea de la manera como yo he dicho muy expresamente que la tomo, sin excusarse por el equívoco de quienes la restringen a las imágenes de las cosas materiales que se forman en la imaginación, no se podría negar que tenemos alguna idea de Dios, a no ser que se diga que no se entiende lo que significan estas palabras: *la cosa más perfecta que podamos concebir*, porque esto es lo que todos los hombres llaman *Dios*. Y venir a decir que no se entiende lo que significan las palabras que son las más ordinarias en la boca de los hombres, es llegar hasta extremos muy extraños para querer hacer objeciones. Además de que es la confesión más impía que se pueda hacer, la de decir de sí mismo, en el sentido en que he tomado la palabra idea, que no se tiene ninguna de Dios: porque no es sólo decir que no se le conoce por razón natural, sino también

que, ni por la fe, ni por ningún otro medio se podría saber algo de Él, puesto que, si no se tiene idea alguna, es decir, ninguna percepción de esta palabra *Dios* no vale nada decir que se cree que *Dios* es, porque es lo mismo que si se dijese que se cree que *nada* es, y así se mantiene en el abismo de le impiedad y en el extremo de la ignorancia.[94]

Lo que ellos añaden: *Que si yo tuviera esa idea la comprendería*, se dice sin fundamento. Porque como la palabra *comprender* significa alguna limitación, un espíritu finito no podría comprender a Dios que es infinito; pero eso no impide que pueda percibirlo, así como se puede muy bien tocar una montaña, aunque no se la pueda abrazar.[95]

Lo que ellos dicen también de mis razones: *Que muchos las han leído sin que los hayan persuadido*, puede ser refutado fácilmente, porque hay otros que las han comprendido y se han sentido satisfechos. Porque se debe creer más a uno solo que dice, sin intención de mentir, que él ha visto o comprendido algo, que lo que se debe creer a otros miles que lo niegan sólo porque ellos no han podido verlo o comprenderlo: así como en el descubrimiento de los Antípodas se ha creído más bien al informe de algunos marinos que han dado la vuelta al mundo, que a los miles de Filósofos que no han creído que ella fuese redonda. Y puesto que ellos alegan aquí los Elementos de Euclides, como si fuesen fáciles para todo el mundo, yo les pido que consideren que entre aquellos a quienes se estima como los más sabios en la Filosofía de la Escuela, no hay, entre cien, uno que los entienda, y que no hay uno de diez mil que entienda todas las demostraciones de Apolunio o de Arquímedes, aunque ellas sean tan evidentes y tan ciertas como las de Euclides.[96]

En fin, cuando ellos dicen que, *de que yo reconozca en mí alguna imperfección no se sigue que Dios sea*, ellos nada prueban; porque yo no lo he deducido de manera inmediata sólo de ello, sin añadir algo más, y ellos sólo me hacen recordar un artificio de ese Autor, que acostumbra truncar mis razones y sólo reportar algunas partes para hacerlas parecer imperfectas.

Yo no veo nada, en todo lo que ellos han señalado con respecto a las otras tres Meditaciones, a lo que yo no haya respondido ampliamente en otro lugar, como a aquello que ellos objetan: *1. Que he cometido un círculo al probar la existencia de Dios por ciertas nociones que*

---

94 En la 1.ª edición: no hay punto y aparte.
95 En la 1.ª edición: no hay punto y aparte.
96 En la 1.ª edición: no hay punto y aparte.

hay en nosotros, y diciendo luego que no se puede estar cierto de nada sin saber antes que Dios es. 2. Y que su conocimiento nada sirve para adquirir el de las Matemáticas. 3. Y que Él puede ser engañador. Ved sobre esto mi respuesta a las segundas objeciones, número 3 y 4, y el fin de la 2.ª parte de las cuartas.[97]

Pero ellos añaden al final un pensamiento que yo no sé que nuestro Autor lo haya escrito en su libro de Instancias, aunque se parezca mucho a los suyos. *Muchos excelentes espíritus*, dicen ellos, *creen ver claramente que la extensión Matemática, que yo pongo como el principio de mi Física, no es otra cosa que mi pensamiento, y que ella no tiene, ni puede tener, subsistencia alguna fuera de mi espíritu, al no ser más que una abstracción que yo hago de los cuerpos Físicos; y, por lo tanto, que toda mi Física no puede ser sino imaginaria y fingida, como lo son todas las puras Matemáticas; y que en la Física real de las cosas que Dios ha creado hace falta una materia real, sólida y no imaginaria.* He aquí la objeción de las objeciones, y el resumen de toda la doctrina de los excelentes espíritus que son traídos aquí como testigos. Todo lo que podemos comprender y concebir no es, según ellos, sino imaginaciones y ficciones de nuestro espíritu que no pueden tener subsistencia alguna: de donde se sigue que no hay nada que se pueda admitir como verdadero, salvo aquello que no se puede entender de manera alguna, ni concebir o imaginar, es decir, que hay que cerrar por completo la puerta a la razón y contentarse con ser un Simio o un Loro, y ya no Hombre, para merecer que se lo reciba en el rango de los espíritus de excelencia. Porque si las cosas que se pueden concebir deben ser estimadas falsas por el solo hecho de que uno las pueda concebir ¿qué más queda, sino que uno deba recibir sólo como verdaderas aquellas cosas que no concibe, y componer con ellas su doctrina imitando a los otros, sin saber por qué los imita, como lo hacen los Simios, y sólo profiriendo palabras cuyo sentido no se entiende, como lo hacen los Loros? Pero tengo mucho con qué consolarme, puesto que se conectan aquí mi Física con las Matemáticas puras, a las que he deseado sobre todo que ella se asemeje.

En cuanto a las dos cuestiones que ellos añaden también al final, a saber: *¿cómo el alma mueva al cuerpo si ella no es material?* Y *¿cómo puede ella recibir las especies de los objetos corporales?*, ellas sólo me ofrecen aquí ocasión para advertir que nuestro Autor no ha tenido razón cuando, con el pretexto de hacerme objeciones, me ha pro-

[97] En la 1.ª edición: no hay punto y aparte.

puesto cantidad de cuestiones semejantes cuya solución no era necesaria para la prueba de las cosas que yo he escrito, y de las cuales los más ignorantes podrían hacer más en un cuarto de hora, de las que podrían resolver los más sabios en toda su vida: razón por la cual no me he tomado el trabajo de responder ninguna. Y éstas, entre otras, presuponen la explicación de la unión que hay entre el alma y el cuerpo, de la cual yo no he tratado todavía. Pero os diré a vosotros que todas las dificultades que ellas contienen no proceden más que de una suposición que es falsa, y que no puede de ninguna manera probarse, a saber, que si el alma y el cuerpo son dos sustancias de diversa naturaleza, eso les impide poder obrar la una sobre la otra; porque, por el contrario, quienes admiten accidentes reales, como el calor, la pesantez y otros semejantes, no dudan de que tales accidentes no puedan obrar sobre el cuerpo, y sin embargo hay más diferencia entre ellos y él, es decir, entre accidentes y una sustancia, de la que hay entre dos sustancias.

Por lo demás, puesto que tengo la pluma en mi mano, haré notar aquí dos de los equívocos que he encontrado en ese libro de Instancias, por ser aquellos que me parece que más fácilmente pueden sorprender a los Lectores menos atentos, y con ello deseo testificaros que, si yo hubiese encontrado alguna otra cosa que hubiese creído que merecía respuesta, yo no la habría dejado pasar.

El primero se halla en la página 63,[98] donde, por haber dicho en un lugar que mientras que el alma duda de la existencia de todas las cosas materiales, ella no se conoce sino precisamente, *praecise tantum*, como una sustancia inmaterial; y, siete u ocho líneas más abajo, para mostrar que con estas palabras *praecise tantum* yo no entendía una completa exclusión o negación, sino sólo una abstracción de las cosas materiales, yo dije que, a pesar de ello, no se estaba seguro de que no hubiera nada en el alma que fuera corporal, aunque nada se conociese de ello: se me trata de manera tan injusta como para querer persuadir al Lector de que, al decir *praecise tantum*, he querido excluir el cuerpo, y que así me he contradicho luego al decir que yo no lo quería excluir. Nada respondo a lo que se me acusa luego de haber supuesto algo en la sexta. Meditación que yo no había probado antes, y de haber cometido así un paralogismo; porque es fácil reconocer la falsedad de esta acusación, que resulta demasiado común en todo el libro, y que

[98] En AT, IX, 214-216 se encuentran dos largas notas en las cuales se ofrecen los textos de Gassendi en latin a los que se refiere Descartes.

podría hacerme sospechar de que su Autor no había obrado de buena fe, si no conociera su espíritu, y no creyese que él ha sido el primero en sorprenderse con una creencia tan falsa.

El otro equívoco se halla en la página 84, donde él pretende que *distinguere* y *abstrahere* sean la misma cosa, y sin embargo existe una gran diferencia: porque, al distinguir una sustancia de sus accidentes, se debe considerar a la una y a los otros, lo que sirve mucho para conocerla; mientras que, si se separa sólo por abstracción esta sustancia de sus accidentes, es decir, si se la considera a ella sola sin pensar en ellos, esto impide que se la pueda conocer bien, ya que es por los accidentes por los que se manifiesta la naturaleza de la sustancia.

He ahí, señor, todo lo que yo creo deber responder al voluminoso libro de las Instancias; porque, si bien es cierto que yo habría satisfecho más a los amigos del Autor si refutase todas las Instancias una después de la otra, creo que no satisfaría tanto a los míos, quienes tendrían ocasión para reprenderme por haber empleado tiempo en una cosa tan poco necesaria, y convertir en dueños de mi ocio a todos los que quisieran perder el suyo proponiéndome cuestiones inútiles. Pero os agradezco vuestros cuidados.

Adiós.

SEXTAS OBJECIONES

Hechas por diversos Teólogos y Filósofos

Después de haber leído con atención vuestras Meditaciones, así como las respuestas que habéis dado a las dificultades que se os han objetado con anterioridad, nos quedan todavía en el espíritu algunos escrúpulos que conviene que nos los suprimáis.

El primero es *que no parece que sea un argumento muy cierto de nuestro ser, el que pensemos. Porque para estar cierto de que pensáis, antes debéis saber cuál es la naturaleza del pensamiento y de la existencia; y, en la ignorancia en la que os halláis acerca de estas dos cosas ¿cómo podéis saber que pensáis, o que sois? Así pues, entonces, como al decir:* yo pienso, *no sabéis lo que decís; y como al añadir:* entonces yo soy, *tampoco os entendéis; y como ni siquiera sabéis si decís o si pensáis algo, al ser necesario para ello que conozcáis que sabéis lo que decís, y de nuevo que sepáis que conocéis que sabéis lo que decís, y así hasta el infinito, resulta evidente que no podéis saber si sois, o siquiera si pensáis.*

Ahora bien, para pasar al segundo escrúpulo, *cuando decís:* yo pienso, entonces yo soy *¿no se podría decir que os equivocáis,* que no pensáis, *sino que sois únicamente movido, y lo que atribuís al pensamiento no es otra cosa que un movimiento corporal?, ya que nadie ha podido comprender vuestro razonamiento mediante el cual pretendéis haber demostrado que no hay movimiento corporal que pueda ser llamado legítimamente con el nombre de pensamiento. Porque ¿pensáis haber cortado y dividido mediante vuestro análisis de tal manera todos los movimientos de vuestra materia sutil, que estéis seguro, y que nos podáis persuadir a nosotros que ponemos mucha atención y que pensamos ser lo bastante clarividentes, de que resulta contradictorio que nuestros pensamientos se hallen expandidos en esos movimientos corporales?*

El tercer escrúpulo *no es diferente del segundo; porque, si bien algunos Padres de la Iglesia creyeron, con todos los Platónicos, que los Ángeles era corporales, de donde provino que el Concilio de Letrán hubiera concluido que se los podía pintar, y lo mismo pensaron del alma racional, que algunos de ellos estimaron que pasaba del padre al hijo, sin embargo dijeron que los Ángeles y las almas pensaban; lo cual nos hace creer que su opinión era que el pensamiento se podía hacer mediante movimientos corporales, o que los Ángeles no eran ellos mismos más que movimientos corporales, de los cuales ellos no distinguían el pensamiento. Esto se puede confirmar también con los pensamientos que tienen lo simios, los perros y los demás animales, y es verdad que los perros ladran cuando están dormidos como si persiguieran liebres o ladrones; también saben perfectamente, cuando están despiertos, que corren, y cuando están dormidos, que ladran, aunque reconocemos, como vos, que no hay nada en ellos que sea distinto del cuerpo. Porque si decís que los perros no saben que corren, o que piensan, además de que lo decís sin probarlo, tal vez sea verdad que ellos juzgan lo mismo de nosotros, a saber, que no sabemos si corremos, o si pensamos, cuando hacemos ambas acciones. Porque, en fin, vos no veis cuál es la manera interior de obrar que hay en ellos, así como ellos no ven cuál sea la vuestra; y se han dado en otros tiempos grandes personajes, y se dan también ahora, que no les niegan la razón a los animales. Y lejos de que podamos convencernos de que todas sus operaciones puedan ser explicadas suficientemente por medio de la mecánica, sin atribuirles ni sentimientos, ni alma, ni vida, estamos, por el contrario, dispuestos a sostener, contra la opinión de cualquiera, que eso es algo por completo imposible y hasta ridículo. Y en fin, si fuera verdad que los simios, los perros y los elefantes obraran de esa manera en todas sus operaciones, se van a encontrar muchos que van a decir que todas las acciones del hombre son también semejantes a las de*

las máquinas, y que no van a querer admitir más en él de sentidos, ni de entendimiento; ya que si la débil razón de los animales difiere de la de los hombres, no es sino por lo más o lo menos, que no cambia la naturaleza de las cosas.

El cuarto escrúpulo *se refiere a la ciencia de un Ateo, que él sostiene que es muy cierta y, según vuestra regla, hasta muy evidente, cuando afirma que si de cosas iguales se sustraen cosas iguales, los residuos serán iguales; o bien, que los tres ángulos de un triángulo rectilíneo son iguales a dos rectos, y otras cosas semejantes; porque él no puede pensar en estas cosas sin creer que son muy ciertas. Lo cual sostiene que es tan verdadero, que, aunque no haya Dios, o hasta si fuera imposible que lo hubiera, como él se imagina, no se tiene por menos seguro de esas verdades que si en efecto hubiera uno que existiera. Y de hecho él niega que se le pueda objetar alguna vez algo que le cause la menor duda; porque ¿qué le objetaríais? ¿Acaso que, si hay un Dios, lo puede engañar?, pero él os sostendrá que no es posible que pueda alguna vez ser engañado en esto, aunque Dios empleara en ello toda su potencia.*

De este escrúpulo nace un quinto, *que toma su fuerza de esa decepción que le queréis negar por completo a Dios. Porque si muchos Teólogos comparten el sentir de que los condenados, tanto los ángeles como los hombres, son engañados continuamente por la idea que Dios les ha impreso de un fuego devorador, de manera que creen firmemente y se imaginan que ven y sienten efectivamente que son atormentados por un fuego que los consume, aunque en efecto no haya tal fuego ¿no puede Dios engañarnos mediante semejantes especies e imponernos continuamente respeto, al imprimir sin cesar en nuestras almas esas ideas falsas y engañosas?, de manera que pensemos ver muy claramente y tocar con cada uno de nuestros sentidos cosas que sin embargo no son nada fuera de nosotros, al ser verdad que no hay cielo, ni astros, ni tierra, y que no tenemos brazos, ni pies, ni ojos, etc. Y desde luego que si Él se comportara así, no podría ser acusado de injusticia, y no tendríamos motivo alguno para quejarnos de Él, puesto que, como es el soberano Señor de todas las cosas, puede disponer de todo como le plazca; sobre todo teniendo en cuenta que parece que tiene derecho a hacerlo para abatir la arrogancia de los hombres, hacerles pagar sus crímenes, o castigar el pecado de su primer padre, o por otras razones que nos son desconocidas. Y en verdad esto parece confirmarse con esos lugares de la Escritura que prueban que el hombre no puede saber nada, como parece por ese texto del Apóstol en la primera a los Corint., capítulo 8, versículo 2:* Cualquiera que estime saber algo, no conoce aún lo que debe saber, ni cómo debe saber; *y por el del Eclesiastés, capítulo 8, versículo 17:*

He reconocido que de ninguna de las obras de Dios que se hacen bajo el sol puede el hombre dar razón alguna, y que entre más se esfuerce por hallarla, tanto menos la encontrará; aun si dice que sabe algunas de ellas, no las podrá hallar. *Ahora bien, que el Sabio haya dicho eso por razones maduramente consideradas, y no por apresuramiento y sin haberlo pensado bien, se ve por el contenido de todo el Libro, y sobre todo donde trata la cuestión del alma, que vos sostenéis que es inmortal. Porque en el capítulo 3, versículo 19, dice:* Que el hombre y el jumento pasan de la misma manera; *y para que vos no digáis que eso se debe entender únicamente del cuerpo, añade un poco después* que el hombre en nada supera al jumento; *y cuando viene a hablar del espíritu mismo del hombre, dice* que nadie sabe si asciende, *es decir, si es inmortal*, o si, con los de los demás animales, desciende, *es decir, si se corrompe. Y no digáis que en ese lugar él habla en la persona de los impíos: de otro modo debería haberlo advertido y refutar lo que había alegado antes. Tampoco penséis excusaros atribuyendo a los Teólogos la interpretación de la Escritura; porque siendo Cristiano, como lo sois, debéis estar dispuesto a responder y a satisfacer a todos los que os objeten algo contra la fe, principalmente cuando lo que se os objeta choca contra los principios que queréis establecer.*

El sexto escrúpulo *proviene de la indiferencia del juicio, o de la libertad, que, según vuestra doctrina, lejos de volver el libre albedrío más noble y más perfecto, es por el contrario en la indiferencia donde colocáis su imperfección; de manera que, cada vez que el entendimiento conoce clara y distintamente las cosas que hay que creer, que hay que hacer o que hay que omitir, la voluntad en ese caso no es nunca indiferente. Porque ¿no veis que con esos principios destruís por completo la libertad de Dios, de la que apartáis la indiferencia cuando crea este mundo más bien que otro, o cuando no crea ninguno?, perteneciendo sin embargo a la fe el creer que Dios ha sido indiferente desde toda la eternidad para crear un mundo o muchos, o hasta para no crear ninguno. ¿Y quién puede dudar de que Dios haya visto siempre claramente todas las cosas que había que hacer o dejar de hacer? De modo que no se puede decir que el conocimiento muy claro de las cosas y su percepción distinta suprima la indiferencia del libre albedrío, que nunca se acomodaría con la libertad de Dios si no pudiera acomodarse con la libertad humana, ya que es verdad que las esencias de las cosas, como también las de los números, son indivisibles e inmutables; la indiferencia, por lo tanto, no se halla menos comprendida dentro de la libertad del libre albedrío de Dios, que dentro de la libertad del libre albedrío del hombre.*

El séptimo escrúpulo *será acerca de la superficie, en la cual o por medio de la cual decís que se llevan a cabo todas las sensaciones. Porque*

no vemos cómo sea posible que ella no sea parte de los cuerpos que son percibidos, ni del aire o de los vapores, ni siquiera sea la extremidad de alguna de esas cosas; y todavía no entendemos bien como podéis decir que no hay accidentes reales de cualquier cuerpo o sustancia que sea, que puedan, por la omnipotencia de Dios, ser separados de su sujeto y existir sin Él, y que verdaderamente existan así en el Santo Sacramento del altar. Sin embargo, no hay razón para que nuestros Doctores se conmuevan mucho hasta que hayan visto si, en esa Física que prometéis, habéis demostrado suficientemente todas esas cosas; desde luego que les resulta difícil creer que ella nos las pueda proponer tan claramente que en adelante las debamos abrazar, con perjuicio de lo que la antigüedad nos haya enseñado sobre ello.

La respuesta que vos habéis dado a las quintas objeciones ha dado lugar para el octavo escrúpulo. *Y para decir verdad ¿cómo es posible que las verdades Geométricas o Metafísicas, como son aquellas de las que habéis hecho mención en ese lugar, sean inmutables y eternas, y que sin embargo dependan de Dios? Porque ¿en qué género de causa pueden depender de Él? ¿Y cómo podría Él haber hecho que la naturaleza del triángulo no fuese? ¿O que no hubiese sido verdad desde toda la eternidad que dos por cuatro con ocho? ¿O que un triángulo no tuviera tres ángulos? Por lo tanto, o estas verdades no dependen más que del solo entendimiento cuando piensa, o dependen de la existencia de las cosas mismas, o bien son independientes: ya que no parece posible que Dios haya podido hacer que alguna de esas esencias o verdades no fuese desde toda la eternidad.*

En fin, el noveno escrúpulo *nos parece muy acuciante, cuando decís que hay que desconfiar de los sentidos, y que la certeza del entendimiento es mucho mayor que la de aquéllos. Porque ¿cómo podría ser así, si el mismo entendimiento no tiene otra certeza que la que toma en préstamo de los sentidos bien dispuestos? Y de hecho ¿acaso no se ve que él no puede corregir el error de ninguno de nuestros sentidos, si otro no lo ha sacado antes del error en que él mismo se hallaba? Por ejemplo, un bastón parece roto en el agua a causa de la refracción: ¿quién va a corregir ese error? ¿Acaso el entendimiento?, de ninguna manera, sino el sentido del tacto. Y lo mismo sucede con todos los demás. Por lo tanto, si alguna vez podéis tener todos los sentidos bien dispuestos y os reportan siempre la misma cosa, tened por cierto que por su medio adquiriréis la mayor certeza de la que es capaz naturalmente un hombre. Pero si os confiáis demasiado en los razonamientos de vuestro espíritu, estad seguro de que os equivocaréis con frecuencia; porque sucede de manera bastante ordinaria que nuestro entendimiento nos engañe en cosas que había tenido por indudables.*

He aquí en lo que consisten nuestras principales dificultades; a lo cual vos añadiréis también alguna regla cierta y señales infalibles según las cuales podamos conocer con certeza cuándo concebimos una cosa tan perfectamente sin otra, que sea verdad que la una sea tan distinta de la otra que, al menos para la omnipotencia de Dios, ellas puedan subsistir separadamente: es decir, en una palabra, que nos enseñéis cómo podemos clara, distinta y ciertamente conocer que esa distinción que forma nuestro entendimiento no toma su fundamento en nuestro espíritu, sino en las cosas mismas. Porque, cuando contemplamos la inmensidad de Dios sin pensar en su justicia, o cuando reflexionamos en su existencia sin pensar en el Hijo o en el S. Espíritu ¿no concebimos acaso perfectamente esa existencia, o Dios mismo como existente, sin esas otras dos personas, de modo que un infiel puede negárselas a la divinidad con tanta razón como la que tenéis vos para negarle al cuerpo el espíritu o el pensamiento? Así como concluiría mal quien dijera que el Hijo y el Espíritu Santo son esencialmente distintos del Padre, o que pueden ser separados de Él: igualmente no se os concederá jamás que el pensamiento, o más bien, que el espíritu humano sea realmente distinto del cuerpo, aunque concibáis claramente uno sin el otro y podáis negar uno del otro, y hasta reconozcáis que ello no se hace mediante ninguna abstracción de vuestro espíritu. Pero no hay duda de que si satisfacéis plenamente todas esas dificultades, debéis estar seguro de que no habrá más nada que pueda hacer sombra a nuestros Teólogos.

Adición

Añadiré aquí algunas otras que me han propuesto, para no tener necesidad de responderlas por separado; porque su tema es casi semejante.

Personas de muy buen espíritu y de rara doctrina me han propuesto las tres preguntas siguientes:

La primera es: *¿cómo podemos estar seguros de que tenemos la idea clara y distinta de nuestra alma?*

La segunda: *¿cómo podemos estar seguros de que esa idea es por completo diferente de las otras cosas?*

La tercera: *¿cómo podemos estar seguros de que no tiene nada en sí que pertenezca al cuerpo?*

Lo que sigue también me ha sido enviado con este título:

De Filósofos y Geómetras al señor Descartes

Señor:

Por más cuidado que nosotros pongamos para examinar si la idea que tenemos de nuestro espíritu, es decir, si la noción o el concepto del espíritu humano contiene en sí algo de corporal, no nos atrevemos sin embargo a afirmar que el pensamiento no pueda de ninguna manera convenir al cuerpo agitado por secretos movimientos. Porque, al ver que hay ciertos cuerpos que no piensan y otros que piensan, como los de los hombres y tal vez los de los animales ¿no pasaríamos ante vos como sofistas y nos acusaríais de demasiada temeridad, si a pesar de ello quisiéramos concluir que no hay ningún cuerpo que piense? Hasta nos cuesta no creer que habríais tenido razón para burlaros de nosotros, si hubiésemos sido los primeros en forjar ese argumento que habla de las ideas, y del que os servís para la prueba de un Dios y de la distinción real del espíritu con respecto al cuerpo, y luego lo hubieseis hecho pasar por el examen de vuestro análisis. Es verdad que parecéis estar tan prevenido y preocupado, que es como si os hubierais puesto un velo ante el espíritu que os impide ver que todas las operaciones y propiedades del alma, que notáis que hay en vos, dependen puramente de los movimientos del cuerpo; o bien, deshaced el nudo que, según vuestro juicio, tiene encadenados nuestros espíritus y les impide elevarse por encima del cuerpo.

El nudo que encontramos en esto es que comprendemos muy bien que 2 y 3 sumados hacen el número 5, y que si de cosas iguales se sustraen cosas iguales los residuos serán iguales: estamos convencidos por esas verdades y por mil otras, tanto como vos; ¿por qué, entonces, no estamos igualmente convencidos por medio de vuestras ideas, o hasta por las nuestras, de que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo y de que Dios existe? Diréis, tal vez, que no podéis introducirnos esta verdad en nuestro espíritu si no meditamos con vos; pero tenemos que responderos que hemos leído más de siete veces vuestras Meditaciones con una atención de espíritu casi semejante a la de los Ángeles, y que sin embargo aún no estamos persuadidos. En todo caso, no podemos persuadirnos de que prefiráis decir que, siendo nosotros tantos, tengamos el espíritu estúpido y grosero como el de los animales y por completo inepto para las cosas metafísicas, en las cuales nos ejercitamos desde hace treinta años, antes que confesar que las razones que vos habéis sacado de las ideas de Dios y del espíritu no son de tan gran peso y de tal autoridad, que las personas sabias que se esfuerzan cuanto pueden para elevar su espíritu por encima de la materia, puedan y deban someterse a ellas por entero.

Por el contrario, estimamos que vais a confesar esto mismo con nosotros, si queréis tomaros el trabajo de releer vuestras Meditaciones con

el mismo espíritu, y de pasarlas por el mismo examen que haríais si os hubieran sido propuestas por una persona enemiga. En fin, puesto que no conocemos hasta dónde pueda extenderse la virtud de los cuerpos y de sus movimientos, ya que vos mismo confesáis que no hay nadie que pueda saber sin una particular revelación todo lo que Dios ha puesto o puede poner en un sujeto ¿de dónde podéis haber conocido que Dios no ha puesto esa virtud y esa propiedad en algún cuerpo, como la de pensar, dudar, etc.?

Éstos son, señor, nuestros argumentos o, si preferís, nuestros prejuicios, que si les aportáis el remedio necesario, no sabríamos expresaros de cuántas gracias os seríamos deudores, ni cuan obligados estaríamos con vos por haber desbrozado de tal manera nuestro espíritu, que lo habríais tornado capaz de recibir con fruto la simiente de vuestra doctrina. Dios quiera que podáis llevar esto a feliz término, y le pedimos que se complazca en dar esta recompensa a vuestra piedad, de no permitiros emprender nada que no sacrifiquéis por entero a su gloria.

RESPUESTAS DEL AUTOR A LAS SEXTAS OBJECIONES

Hechas por diversos Teólogos, Filósofos y Geómetras

1. Es cosa muy segura que nadie puede estar cierto de si piensa y de si existe, si primeramente no conoce la naturaleza del pensamiento y de la existencia. Para lo cual no es necesaria una ciencia reflexionada o adquirida mediante una demostración, y menos aún la ciencia de esa ciencia por la cual conozca que sabe, y de nuevo que él sabe que sabe, y así hasta el infinito, al ser imposible que se pueda tener nunca una ciencia así de ninguna cosa; sino que es suficiente que sepa eso por esa especie de conocimiento interior que precede siempre al adquirido, y que es tan natural a todos los hombres en lo que respecta al pensamiento y a la existencia, que, aunque tal vez por estar enceguecidos por algunos prejuicios y más atentos al sonido de las palabras que a su verdadero significado, podamos fingir que no lo tenemos, es sin embargo imposible que en efecto no lo tengamos. Así pues, cuando alguien percibe que piensa y que de allí concluye muy evidentemente que existe, aunque tal vez nunca antes se haya tomado el trabajo de saber lo que es el pensamiento y la existencia, es imposible, sin embargo, que no conozca suficientemente el uno y la otra como para no hallarse en ello plenamente satisfecho.

2. También es por completo imposible que quien, por un lado, sabe que piensa y, por otra parte, conoce lo que es estar agitado por movimientos, pueda alguna vez creer que se engaña y que en efecto no piensa sino que sólo está siendo movido. Porque, al tener del pensamiento una idea o noción muy diversa de la del movimiento corporal, tiene que concebir por necesidad el uno como diferente del otro; aunque, por haberse acostumbrado demasiado a atribuirle a un mismo sujeto múltiples propiedades diferentes y que no tienen entre sí ninguna afinidad, pueda suceder que ponga en duda, o hasta que afirme, que en él es lo mismo pensar y ser movido. Ahora bien, hay que señalar que las cosas de las que tenemos diferentes ideas pueden ser tomadas de dos maneras por una sola y misma cosa: a saber, o en unidad e identidad de naturaleza, o únicamente en unidad de composición. Así, por ejemplo, es sin duda verdadero que la idea de la figura no es la misma que la del movimiento; que la acción por la cual entiendo es concebida bajo otra idea que aquella por la cual quiero; que la carne y los huesos tienen ideas diferentes; y que la idea del pensamiento es muy otra que la de la extensión. Y sin embargo concebimos muy bien que la misma sustancia a la que le conviene la figura es también capaz de movimiento, de manera que ser figurado y ser móvil no es más que una misma cosa en unidad de naturaleza; así como también no es más que una misma cosa en unidad de naturaleza el que quiere y el que entiende. Pero no sucede lo mismo con la sustancia que consideramos bajo la forma de un hueso y aquella que consideramos bajo la forma de carne: lo cual hace que no podamos tomarlas por una misma cosa en unidad de naturaleza, sino únicamente en unidad de composición, en cuanto es un animal el que tiene carne y huesos. Ahora la cuestión es saber si concebimos que la cosa que piensa y la que es extensa son una misma cosa en unidad de naturaleza, de manera que encontremos que entre el pensamiento y la extensión hay una conexión y afinidad parecida a la que notamos entre el movimiento y la figura, la acción del entendimiento y la de la voluntad; o más bien, si no se las llama una en unidad de composición, en tanto que se encuentran ambas en un mismo hombre, como los huesos y la carne en un mismo animal. Y en cuanto a mí, este es mi sentimiento; porque la distinción o diversidad que noto entre la naturaleza de una cosa extensa y la de una cosa que piensa no me parece menor que la que hay entre los huesos y la carne.

Pero como en este lugar se han servido de autoridades para combatirme, me veo obligado, para impedir que ellas no traigan algún

perjuicio a la verdad, responder a lo que se me objeta *(que hasta ahora nadie ha podido comprender mi demostración)*, que aunque en verdad haya habido muy pocos que la hayan examinado con cuidado, sin embargo se encuentran algunos que están persuadidos de entenderla y que se consideran por completo convencidos. Y como se le debe otorgar más fe a un solo testigo que después de haber viajado a América nos dice que ha visto Antípodas,[99] que a mil otros que antes han negado que los hubiera sin tener para ello otra razón sino que no lo sabían: así mismo, quienes sopesan como se debe el valor de las razones deben otorgarle más crédito a la autoridad de un solo hombre que dice entender muy bien una demostración, que a la de otros mil que dicen, sin razón, que ella no ha podido ser comprendida por nadie. Porque, aunque ellos no la entiendan, eso no hace que otros no la puedan entender; y puesto que al inferir lo uno de lo otro hacen ver que no son tan exactos en sus razonamientos, parece que su autoridad no debe ser muy tenida en cuenta.

En fin, a la cuestión que se me propone en este lugar, a saber: *si he cortado y dividido mediante mi análisis de tal manera todos los movimientos de mi materia sutil que no solamente esté seguro, sino que hasta pueda dar a conocer a personas muy atentas y que piensan ser lo bastante clarividentes, que resulta contradictorio que nuestros pensamientos se hallen expandidos en movimientos corporales*, es decir, como yo lo estimo, que nuestros pensamientos sean una misma cosa con los movimientos corporales, respondo que, en cuanto a mí respecta, estoy muy seguro de ello, pero que no por eso me prometo poder persuadir de ello a los demás, cualquiera sea la atención que pongan y la capacidad que piensen tener, al menos mientras que no apliquen su espíritu sino a las cosas que son solamente imaginables, y no a aquellas que son puramente inteligibles: como es fácil ver que lo hacen quienes se imaginan que toda la distinción y diferencia que hay entre el pensamiento y el movimiento se debe entender por la disección de alguna materia sutil. Porque aquello no puede entenderse sino cuando se considera que las ideas de una cosa que piensa y de una cosa extensa o móvil son por

99 Bridoux hace notar que Descartes retoma el mismo ejemplo de los Antípodas contra la misma objeción formulada por Gassendi, al responderle mediante su carta a Clerselier del 12 de enero de 1646 (AT, IX, 210). Este hecho parece probar que los amigos de Mersenne habían discutido en casa de éste sobre las *Meditaciones* en presencia de Gassendi; lo cual puede explicar también que Descartes haya creído poder dispensarse de reproducir las «Quintas objeciones» como repetitivas y muy extensas. Otros detalles permitirían reforzar esta indicación.

entero diversas e independientes una de la otra, y que repugna que cosas que concebimos clara y distintamente que son diversas e independientes no puedan ser separadas, al menos por la omnipotencia de Dios; de manera que todas las veces que las encontremos juntas en un mismo sujeto, como el pensamiento y el movimiento corporal en un mismo hombre, no por ello debemos estimar que sean una misma cosa en unidad de naturaleza, sino sólo en unidad de composición.

3. Lo que se reporta aquí acerca de los Platónicos y de sus seguidores se halla hoy tan desacreditado por toda la Iglesia Católica, y en general por todos los filósofos, que no hay que detenerse más en ello. Por lo demás, es muy cierto que el Concilio de Letrán concluyó que se podían pintar los Ángeles, pero no por ello concluyó que fueran corporales. Y si se los creyera en efecto corporales, no por ello habría razón para pensar que sus espíritus fueran más inseparables de sus cuerpos que los de los hombres; y si se quisiera fingir también que el alma humana pasa de padre a hijo, no por ello se podría concluir que fuera corporal, sino únicamente que, así como nuestros cuerpos toman su nacimiento de los de nuestros padres, igualmente nuestras almas procederían de las suyas. En cuanto a los perros y los simios, si yo les atribuyera pensamiento, de ello no se seguiría que el alma humana no sea distinta del cuerpo, sino más bien que en los otros animales los espíritus también se distinguen de los cuerpos: lo cual, junto con Pitágoras, estimaban los mismos Platónicos cuya autoridad nos acaban de encomiar, tal como nos lo da a conocer suficientemente su Metempsicosis. Pero en cuanto a mí, no solamente he dicho que en los animales no había pensamiento, como se me quiere achacar, sino que además de eso lo he probado con razones tan fuertes, que hasta ahora no he visto a nadie que haya objetado nada considerable en su contra. Y son más bien quienes afirman *que los perros cuando están despiertos saben que corren, y aun durmiendo, que ladran*, y quienes hablan como si se entendiesen con ellos y viesen todo lo que pasa en sus corazones, los que no prueban nada de lo que dicen. Porque si bien añaden: *que no pueden convencerse de que las operaciones de los animales puedan ser explicadas suficientemente por medio de la mecánica, sin atribuirles ni sentimientos, ni alma, ni vida* (es decir, como yo lo explico, sin el pensamiento; porque nunca les he negado lo que vulgarmente se llama vida, alma corporal y sentido orgánico), *sino que, por el contrario, están dispuestos a sostener, contra la opinión de cualquiera, que eso es algo por completo imposible y hasta ridículo*, esto, sin embargo, no debe ser tomado como una prueba: porque no hay proposición tan verdadera,

de la que no se pueda decir igualmente que uno no está dispuesto a convencerse de ella; además, no se acostumbra entrar a hacer apuestas sino cuando nos faltan las pruebas; y, puesto que se vieron antaño grandes hombres que se burlaron de manera casi parecida de quienes sostenían que había antípodas, yo estimo que no se debe fácilmente tener por falso todo lo que a algunos otros les parece ridículo.

En fin, lo que se añade en seguida: *que se van a encontrar muchos que van a decir que todas las acciones del hombre son semejantes a las de las máquinas, y que no van a querer admitir más en él sentidos ni entendimiento, si fuera verdad que los simios, los perros y los elefantes obraran también como máquinas en todas sus operaciones*, tampoco es una razón que pruebe nada, a no ser, tal vez, que hay hombres que conciben las cosas tan confusamente y que se aferran con tanta obstinación a las primeras opiniones que concibieron alguna vez sin haberlas examinado nunca bien, que, antes de renunciar a ellas, negarán que haya en ellos mismos las cosas que experimentan que hay. Porque, en verdad, no es posible que no experimentemos todos los días en nosotros mismos que pensamos; y por lo tanto, aunque se nos hiciera ver que no hay operaciones en los animales que no puedan hacerse sin el pensamiento, nadie podrá razonablemente inferir de ello que entonces él no piensa, a no ser aquel que, habiendo supuesto siempre que los animales piensan como nosotros, y al haberse persuadido por esto que él no actúa de otra manera que ellos, está dispuesto a obstinarse de tal manera en sostener esta proposición: *el hombre y la bestia operan de una misma manera*, que cuando se le llegue a mostrar que los animales no piensan, preferirá despojarse de su propio pensamiento (que sin embargo no puede no conocer en sí mismo mediante una experiencia continua e infalible), antes que cambiar esta opinión, *que él actúa de la misma manera que los animales.* No puedo sin embargo persuadirme de que haya muchos espíritus así; pero estoy seguro de que se encontrarán bastantes más que, si se les concede *que el pensamiento no se distingue del movimiento corporal*, sostendrán (y ciertamente con mayor razón) que se da en los animales tan bien como en los hombres, puesto que verán en ellos los mismos movimientos corporales que en nosotros; y añadiendo a esto *que la diferencia que no es sino por lo más y lo menos no cambia la naturaleza de las cosas*, aunque ellos tal vez no hagan a los animales tan razonables como los hombres, tendrán sin embargo ocasión para creer que hay en ellos espíritus de especie semejante a los nuestros.

4. En lo que respecta a la ciencia de un ateo, es fácil mostrar que no puede saber nada con certeza y seguridad; porque, como lo he dicho

ya antes, entre menos poderoso sea aquel a quien reconozca como autor de su ser, más ocasión tendrá para dudar si su naturaleza no es de tal manera imperfecta que él se equivoque aun en las cosas que le parecen muy evidentes; y nunca podrá ser liberado de esa duda, si no reconoce, en primer lugar, que él ha sido creado por un verdadero Dios, príncipe de toda verdad, que no puede ser engañador.

5. Y se puede ver claramente que es imposible que Dios sea engañador, con tal de que se acepte considerar que la forma o la esencia del engaño es un no ser hacia el cual no se puede inclinar nunca el ser soberano. Todos los Teólogos están también de acuerdo con esta verdad, que se puede decir que es la base y el fundamento de la religión Cristiana, ya que toda la certeza de su fe depende de ella. Porque ¿cómo podríamos otorgarle fe a las cosas que Dios nos ha revelado, si pensáramos que nos engaña algunas veces? Y aunque la opinión común de los Teólogos sea que los condenados son atormentados por el fuego de los infiernos, sin embargo no por ello su sentir es *que ellos son engañados por una falsa idea que Dios les ha impreso de un fuego que los consume*, sino, más bien, que son verdaderamente atormentados por el fuego; porque, *como el espíritu de un hombre viviente, aunque no sea corporal, se halla sin embargo detenido en el cuerpo, así Dios, por su omnipotencia, puede fácilmente hacer que sufra los ataques del fuego corporal después de su muerte, etc.* Ved al Maestro de las Sentencias, Lib. 4, Dist. 44.[100] Y en lo que atañe a los lugares de la Escritura, no considero que esté obligado a responder, a no ser cuando parecen contrarios a alguna opinión que sea mía en particular; porque cuando no me atacan a mí solamente, sino que se los propone contra las opiniones que son recibidas comúnmente por todos los Cristianos, como son aquellas que se impugnan es este lugar, por ejemplo: que podemos saber algo, y que el alma del hombre no es semejante a la de los animales; yo temería pasar por presuntuoso si no prefiriera contentarme con las respuestas que han sido dadas por otros, antes que buscar otras nuevas; dado que

[100] *Libro de sentencias*, cuyo autor es Pedro Lombardo (*ca.* 1100-1160), principal texto teológico de las universidades medievales. BR: Presenta la siguiente cita: *Mag(istri Sententiarum) liber III, Distinctio XLIII, G*: «Si las almas sin los cuerpos sienten el fuego corporal... Acerca de esto escribió así Juliano, obispo de la iglesia de Toledo, siguiendo lo dicho por Gregorio: Si el espíritu incorpóreo del hombre viviente se contiene *(tenetur)* en el cuerpo: ¿por qué no se contendría también después de muerto en el cuerpo ígneo?...» (pág. 548 Petri Lombardi Episcopi parisiensis *Sententiarum Lib. III*, Parisiis, ex officina Ioannis Roigny, sub Basilisco et quatuor elementis, per Ioannem Aleaume Parisien. Theologiae Professorem, in-4.º, 1550).

nunca he hecho del estudio de la Teología mi profesión, y que no me he dedicado a ella sino hasta donde he creído que era necesaria para mi propia instrucción, y, en fin, que no siento en mí inspiración divina que me haga pensar que soy capaz de enseñarla. Por esto hago aquí mi declaración, de que en adelante no voy a responder a semejantes objeciones.

Sin embargo, no voy a dejar de responder todavía por esta vez, por temor de que mi silencio diese ocasión a algunos para creer que me abstengo de ello por no poder dar explicaciones suficientemente cómodas de los lugares de la Escritura que proponéis. Digo pues, en primer lugar, que el pasaje de san Pablo de la primera a los Corint., cap. 8, ver. 2, se debe entender solamente de la ciencia que no va unida a la caridad, es decir, de la ciencia de los Ateos: ya que cualquiera que conozca a Dios como debe ser, no puede estar sin amor por Él y no tener caridad. Lo cual se prueba, tanto por estas palabras que preceden inmediatamente: *la ciencia hincha, pero la caridad edifica,* como por aquellas que siguen un poco después: *que si alguien ama a Dios, éste* (a saber, Dios) *es conocido por él.* Porque así el Apóstol no dice que no se pueda tener ninguna ciencia, ya que confiesa que quienes aman a Dios lo conocen, es decir, que tiene de él alguna ciencia; sino que dice únicamente que quienes no tienen caridad, y que por consiguiente no tienen un conocimiento suficiente de Dios, aunque tal vez se estimen sabios en otras cosas, *sin embargo no conocen todavía lo que deben saber, ni cómo lo deben saber*: de modo que hay que comenzar por el conocimiento de Dios, y luego hacer depender de él todo el conocimiento que podamos tener de las demás cosas, lo que yo también expliqué en mis Meditaciones. Por lo tanto, ese mismo texto que se alega contra mí confirma tan abiertamente mi opinión a este respecto, que no pienso que pueda ser bien explicado por quienes tienen una opinión contraria. Porque si se quisiera pretender que el sentido que le he dado a estas palabras: *si alguien ama a Dios, éste es conocido por él*, no es el de la Escritura, y que el pronombre *éste* no se refiere a Dios, sino al hombre que es conocido y aprobado por él, el apóstol San Juan, en su primera Epístola, capítulo 2, vers. 7, favorece por entero mi explicación con estas palabras: *En esto sabemos que lo hemos conocido, si observamos sus mandamientos;* y en el cap. 4, vers. 7: *Quien ama es hijo de Dios y lo conoce.*

Los lugares que vosotros alegáis del Eclesiastés tampoco están contra mí: porque hay que tener en cuenta que Salomón, en su libro, no habla en la persona de los impíos, sino en la suya propia, en cuanto

que, habiendo sido antes pecador y enemigo de Dios, se arrepiente en ese caso de sus faltas y confiesa que, mientras que él quiso servirse para la conducción de sus acciones únicamente de las luces de la sabiduría humana, sin referirla a Dios ni mirarla como un beneficio de su mano, nunca pudo encontrar nada que lo satisficiera por completo, o que no viera repleto de vanidad. Por eso en diversos lugares él exhorta y solicita a los hombres para que se conviertan a Dios y hagan penitencia. Y especialmente en el cap. 11, vers. 9, con estas palabras: *Y sabe*, dice, *que Dios te hará rendir cuentas de todas tus acciones*; lo que él continúa en los otros que siguen hasta el final del libro. Y estas palabras del cap. 8, vers. 17: *Y he reconocido que de ninguna de las obras de Dios que se hacen bajo el sol puede el hombre dar razón alguna, etc.*, no deben entenderse de toda clase de personas, sino únicamente de aquel que describió en el versículo precedente: *Hay algún hombre que se pasa los días y las noches sin dormir*; como si en ese lugar el profeta quisiera advertirnos que el trabajo demasiado grande y la demasiada asiduidad en el estudio de las letras impiden que se llegue al conocimiento de la verdad: lo que no creo que quienes me conocen particularmente juzguen se me pueda aplicar. Pero sobre todo hay que atender a estas palabras: *que se hacen bajo el sol*, porque son repetidas con frecuencia en todo este libro, y denotan siempre las cosas naturales, con exclusión de la subordinación y dependencia que tienen con Dios, porque, al estar Dios elevado por encima de todas las cosas, no se puede decir que esté contenido entre aquellas que sólo se hallan bajo el sol; de manera que el verdadero sentido de este pasaje es que el hombre no estaría en condiciones de tener un conocimiento perfecto de las cosas naturales, mientras no llegue a conocer a Dios: en lo cual yo también convengo con el profeta. En fin, en el capítulo 3, vers. 19, donde se dice *que el hombre y el jumento pasan de la misma manera*, así como también que *el hombre no tiene nada de más que el jumento*, es obvio que eso no se dice sino en razón del cuerpo; porque en ese lugar no se hace mención sino de las cosas que pertenecen al cuerpo; e inmediatamente después añade, hablando por separado del alma: *¿Quién sabe si el espíritu de los hijos de Adán sube a lo alto, y si el espíritu de los animales desciende a lo bajo?*, es decir, ¿quién puede conocer por la fuerza de la razón humana, y a menos que se atenga a lo que Dios nos ha revelado, si las almas de los hombres gozarán de la eterna bienaventuranza? Es cierto que he intentado probar por la razón natural que el alma del hombre no es corporal; pero en cuanto a saber si subirá a lo alto, es decir, si gozará de la gloria de Dios, confieso que sólo la fe nos lo puede enseñar.

6. En cuanto a la libertad del libre albedrío, es cierto que la que se encuentra en Dios es muy diferente de la que hay en nosotros, ya que repugna que la voluntad de Dios no haya sido indiferente desde toda la eternidad a todas las cosas que han sido hechas o que se harán alguna vez, al no tener ninguna idea que represente el bien o lo verdadero, lo que hay que creer, lo que hay que hacer, o lo que hay que omitir, que se pueda fingir que ha sido el objeto del entendimiento divino antes de que su naturaleza hubiera sido constituida así por la determinación de su voluntad. Y no hablo aquí de una simple prioridad de tiempo, sino que digo más bien que ha sido imposible que una idea tal haya precedido a la determinación de la voluntad de Dios mediante una prioridad de orden, o de naturaleza, o de razón razonada, tal como se la llama en la Escuela, de manera que esa idea del bien haya inclinado a Dios a elegir lo uno más bien que lo otro. Por ejemplo, no fue por haber visto que era mejor que el mundo fuera creado en el tiempo y no en la eternidad, que él quiso crearlo en el tiempo; y él no quiso que los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos rectos porque conoció que eso no podía hacerse de otra manera, etc. Sino que, por el contrario, porque quiso crear el mundo en el tiempo, por ello es así mejor que si hubiese sido creado desde la eternidad; y dado que quiso que los tres ángulos de un triángulo fueran necesariamente iguales a dos rectos, es ahora verdadero que eso es así y no puede ser de otra manera, y así de todas las demás cosas. Y esto no impide que se pueda decir que los méritos de los Santos son la causa de su bienaventuranza eterna; porque no son de tal manera su causa de modo que determinen a Dios a no querer nada,[101] sino que son únicamente la causa de un efecto, del cual Dios ha querido desde toda la eternidad que ellos fuesen la causa. Y así una entera indiferencia en Dios es una prueba muy grande de su omnipotencia. Pero no es así en el caso del hombre, quien, al encontrar ya la naturaleza de la bondad y de la verdad establecida y determinada por Dios, y al ser su voluntad tal, que no se puede inclinar naturalmente sino hacia lo que es bueno, es obvio que abraza con tanta más voluntariedad, y por consiguiente con tanta más libertad, lo bueno y lo verdadero, cuanto con más evidencia los conoce; y que nunca es indiferente, sino cuando ignora lo que es mejor o lo más verdadero, o por lo menos cuando no le aparece tan claramente que no pueda dudar para nada de ello. Y así, la indiferencia que conviene a la libertad del hombre es muy di-

[101] El texto latino dice: «determinen a Dios a querer algo».

ferente de la que conviene a la libertad de Dios. Y de nada sirve alegar aquí que las esencias de las cosas son indivisibles; porque, en primer lugar, no hay ninguna que pueda convenir de una misma manera a Dios y a la criatura; y, en fin, la indiferencia no pertenece a la esencia de la libertad humana, ya que no somos libres únicamente cuando la ignorancia del bien y de lo verdadero nos vuelve indiferentes, sino principalmente también cuando el conocimiento claro y distinto de una cosa nos impulsa y nos compromete en su búsqueda.

7. Yo no concibo la superficie, por la que estimo que nuestros sentidos son tocados, de manera distinta a como los Matemáticos o Filósofos conciben de ordinario, o al menos deben concebir, aquella que ellos distinguen del cuerpo y que suponen que no tiene profundidad. Empero, el nombre de superficie es tomado de dos maneras por los Matemáticos: a saber, o por el cuerpo del cual no se considera sino solamente la longitud y la latitud, sin detenerse para nada en la profundidad, aunque no se niega que tenga una; o es tomado únicamente por un modo del cuerpo, y entonces se le niega toda profundidad. Por esto, para evitar toda clase de ambigüedades, he dicho que hablaba de esta superficie, que, al ser únicamente un modo, no puede ser parte del cuerpo; porque el cuerpo es una sustancia de la que el modo no puede ser parte. Pero nunca he negado que ella fuera el término del cuerpo; por el contrario, creo que puede con mucha propiedad ser llamada la extremidad, tanto del cuerpo contenido, como del que contiene, en el sentido en que se dice que los cuerpos contiguos son aquellos cuyas extremidades están juntas. Porque, en verdad, cuando dos cuerpos se tocan mutuamente no tienen juntos más que una misma extremidad, que no es parte ni del uno ni del otro, sino que es el mismo modo de ambos, y que seguirá siendo siempre el mismo aunque esos dos cuerpos sean separados, con la única condición de que se sustituyan otros en su lugar que sean precisamente del mismo tamaño y figura. E inclusive ese lugar, que es llamado por los Peripatéticos la superficie del cuerpo circundante, no puede concebirse que sea otra superficie que aquella que no es una sustancia sino un modo. Porque no se dice que el lugar de una torre sea cambiado, aunque lo sea el aire que la circunda, o que se sustituya otro cuerpo en el lugar de la torre; por lo tanto, la superficie que es tomada aquí por el lugar no es parte de la torre, ni del aire que la circunda. Empero, para refutar por completo la opinión de quienes admiten accidentes reales, me parece que no es necesario que yo produzca otras razones que las que avancé ya. Porque, en primer lugar, puesto que ningún sentimiento se

hace sin contacto, nada puede sentirse, sino la superficie de los cuerpos. Ahora bien, si hay accidentes reales, éstos deben ser algo diferente de esa superficie que no es otra cosa que un modo. Entonces, si los hay, no pueden ser sentidos. Pero ¿quién ha pensado alguna vez que los haya, si no es porque creyó que eran sentidos? Además, es una cosa enteramente imposible y que no puede concebirse sin contradicción, que haya accidentes reales, ya que todo lo que es real puede existir separadamente de todo otro sujeto: pero lo que puede así existir separadamente es una sustancia y no un accidente. Y no sirve de nada decir que los accidentes reales no pueden ser separados naturalmente de sus sujetos sino únicamente por la omnipotencia de Dios; porque ser hecho naturalmente no es otra cosa que ser hecho por la potencia ordinaria de Dios, que no difiere en nada de su potencia extraordinaria, y que, al no poner nada nuevo en las cosas, tampoco les cambia su naturaleza; de manera que si todo lo que puede ser naturalmente sin sujeto es una sustancia, todo lo que puede ser sin sujeto por la potencia de Dios, por más extraordinaria que ésta pueda ser, debe también ser llamado con el nombre de sustancia. Confieso abiertamente, desde luego, que una sustancia puede ser aplicada a otra sustancia; pero cuando esto sucede, no es la sustancia la que toma la forma de un accidente, sino sólo el modo o la manera como esto sucede: por ejemplo, cuando un vestido es aplicado a un hombre, lo que es un accidente no es el vestido, sino el estar *vestido*. Y puesto que la razón principal que ha movido a los Filósofos a establecer accidentes reales ha sido que ellos han creído que sin éstos no se podía explicar cómo se efectúan las percepciones de nuestros sentidos, he prometido explicar detalladamente, al escribir la Física, la manera como cada uno de nuestros sentidos es tocado por esos objetos; y no es que yo quiera que en esto, o en alguna otra cosa, se haga referencia a mis palabras, sino porque he creído que lo que había explicado acerca de la vista en mi *Dióptrica*, podía servir de prueba suficiente de lo que yo soy capaz en lo demás.

8. Cuando se considera atentamente la inmensidad de Dios, resulta obvio que es imposible que haya algo que no dependa de Él, no solamente de todo lo que subsiste, sino también que no hay orden, ni ley, ni razón de bondad y de verdad que de Él no dependan; de otra manera (como lo decía yo un poco antes), él no habría sido por completo indiferente a crear las cosas que creó. Porque si alguna razón o apariencia de bondad hubiese precedido a su preordenación, ella lo hubiese sin duda determinado a hacer aquello que hubiera sido lo mejor. Pero, muy al contrario, porque Él se determinó a hacer las

cosas que hay en el mundo, por esa razón, como se dice en el Génesis: *ellas son muy buenas*, es decir, que la razón de su bondad depende de que él quisiera hacerlas así. Y no hace falta preguntar en qué género de causa depende de Dios esta bondad, así como todas las demás verdades, tanto Matemáticas como Metafísicas; porque al haber sido establecidos los géneros de causas por quienes tal vez ni pensaban en esta razón de causalidad, no habría lugar para extrañarse si no le hubieran puesto nombre; pero sin embargo le pusieron uno, porque ella puede ser llamada eficiente, de la misma manera como puede decirse que la voluntad del rey es la causa eficiente de la ley, aunque la ley misma no sea un ser natural, sino únicamente (como dicen en la Escuela) un ser moral. También resulta inútil preguntar cómo hubiera podido hacer Dios desde toda la eternidad para que dos veces 4 no hubiera sido 8, etc., porque yo confieso abiertamente que eso no lo podemos comprender; pero como, por otra parte, comprendo muy bien que nada puede existir, en cualquier género de ser que sea, que no dependa de Dios, y que le ha sido muy fácil ordenar de tal manera ciertas cosas que los hombres no pudieran comprender que ellas hubieran podido ser de manera distinta a como son, sería una cosa por completo contraria a la razón dudar de las cosas que comprendemos muy bien en razón de algunas otras que no comprendemos, y que no vemos que deberíamos comprender. Así pues, no hay que pensar que *las verdades eternas dependan del entendimiento humano, o de la existencia de las cosas*, sino únicamente de la voluntad de Dios, que como un soberano legislador las ha ordenado y establecido desde toda la eternidad.

9. Para comprender bien cuál sea la certeza de los sentidos, hay que distinguir en ellos tres clases de grados. En el primero no se debe considerar otra cosa que aquello que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corporal; lo que no puede ser otra cosa que el movimiento de las partículas de ese órgano, y el cambio de figura y de situación que proviene de ese movimiento. El segundo contiene todo lo que resulta inmediatamente en el espíritu por estar unido al órgano corporal así movido y dispuesto por sus objetos; y tales son los sentimientos de dolor, de cosquilleo, de hambre, de sed, de los colores, de los sonidos, de los sabores, de los olores, de calor, de frío, y otros semejantes, que en la sexta Meditación dijimos que provenían de la unión y, por decirlo así, de la mezcla del espíritu con el cuerpo. Y, en fin, el tercero comprende todos los juicios que acostumbramos hacer desde nuestra juventud tocantes a las cosas que nos ro-

dean, con ocasión de las impresiones o movimientos que se hacen en los órganos de nuestros sentidos. Por ejemplo, cuando veo un bastón, no hay que imaginarse que salen de él pequeñas imágenes que vuelan por los aires, llamadas vulgarmente especies intencionales, que llegan hasta mi ojo, sino únicamente que los rayos de la luz reflejados en ese bastón excitan algunos movimientos en el nervio óptico, y por su medio en el cerebro mismo, así como lo expliqué ampliamente en la *Dióptrica*. Y en ese movimiento del cerebro, que tenemos en común con los animales, consiste el primer grado del sentimiento. De ese primero sigue el segundo, que se extiende únicamente a la percepción del color y de la luz que se refleja de ese bastón, y que proviene de que el espíritu está tan estrecha e íntimamente unido al cerebro, que él mismo se resiente y es como tocado por los movimientos que se hacen en éste; y es todo lo que se debe atribuir a los sentidos si queremos distinguirlos exactamente del entendimiento. Porque, que de ese sentimiento del color cuya impresión siento, venga yo a juzgar que ese bastón que está fuera de mí es coloreado, y que de la extensión de ese color, de su terminación y de la relación de su situación con las partes de mi cerebro, determine yo algo respecto al tamaño, la figura y la distancia de ese mismo bastón, aunque se acostumbre atribuirlo a los sentidos, y por ese motivo yo lo haya referido a un tercer grado de sentimiento, es sin embargo una cosa obvia que ello no depende sino sólo del entendimiento. Y hasta hice ver en la *Dióptrica* que el tamaño, la distancia y la figura no se perciben sino por el razonamiento, deduciéndolas unas de otras. Pero la única diferencia consiste en que atribuimos al entendimiento los juicios nuevos y no habituales que hacemos con respecto a todas las cosas que se presentan, y atribuimos a los sentidos los que acostumbramos hacer desde nuestra infancia con respecto a las cosas sensibles, con ocasión de las impresiones que realizan en los órganos de nuestros sentidos; y la razón de esto es que la costumbre nos hace razonar y juzgar tan rápidamente acerca de esas cosas (o más bien, nos hace recordar los juicios que hemos hecho en otra ocasión), que no distinguimos esa manera de juzgar de la simple aprehensión o percepción de nuestros sentidos. De ahí resulta obvio que cuando decimos que la certeza del entendimiento es mayor que la de los sentidos, nuestras palabras no signifiquen otra cosa sino que los juicios que hacemos en una edad más avanzada, a causa de algunas nuevas observaciones, son más ciertos que los que hemos formado desde nuestra infancia sin haber reflexionado; lo cual no puede ser objeto de ninguna duda, porque es patente que no se

trata aquí del primero, ni del segundo grado de sentimiento, ya que en ellos no puede haber ninguna falsedad. Entonces, cuando se dice *que un bastón parece roto en el agua a causa de la refracción*, es lo mismo que si se dijera que nos parece de tal manera que un niño juzgaría por ello que está roto, y que hace también que, según los prejuicios a los cuales estamos acostumbrados desde nuestra infancia, juzguemos la misma cosa. Pero no puedo estar de acuerdo con lo que se añade luego, a saber, *que este error no es corregido por el entendimiento, sino por el sentido del tacto*; porque si bien ese sentido nos hace juzgar que un bastón es recto, y ello por la manera de juzgar a la que estamos acostumbrados desde nuestra infancia, que, por consiguiente, puede ser llamada *sentimiento*, eso sin embargo no es suficiente para corregir el error de la vista, sino que, además de ello, es necesario que tengamos alguna razón que nos enseñe que en esta ocasión debemos fiarnos más bien del juicio que hacemos siguiendo el tacto, y no en aquel hacia donde parece inclinarnos el sentido de la vista; y como esa razón no ha estado en nosotros desde nuestra infancia, no puede atribuirse a los sentidos, sino únicamente al entendimiento; por lo tanto, en este mismo ejemplo es el sólo entendimiento el que corrige el error del sentido, y es imposible presentar alguna vez alguno en el que el error provenga de haberse fiado más en la operación del espíritu que en la percepción de los sentidos.

10. Como las dificultades que quedan por examinar me han sido propuestas más bien como dudas que como objeciones, no presumo tanto de mí mismo como para atreverme a prometer explicar suficientemente cosas que veo que aun hoy son objeto de duda para tantas personas sabias. Sin embargo, para hacer en esto todo lo que puedo y no faltar a mi propia causa, diré ingenuamente cómo llegó a suceder que yo mismo me librara por entero de esas dudas. Porque, al hacerlo así, si por azar acontece que ello pueda servir a algunos, yo tendré ocasión para regocijarme, y si no puede servir a nadie, al menos tendré la satisfacción de que no se me podrá acusar de presunción o de temeridad.

Cuando concluí por primera vez, a consecuencia de las razones que están contenidas en mis Meditaciones, que el espíritu humano se distingue realmente del cuerpo, y que es hasta más fácil de conocer que él, así como muchas otras cosas de las que se trata allí, yo me sentía en verdad obligado a darles mi aquiescencia porque no descubría nada en ellas que no estuviese bien concluido y que no hubiera sido deducido de principios muy evidentes, siguiendo las reglas de la Lógi-

ca. Confieso, sin embargo, que no por ello me persuadí completamente, y que me sucedió casi la misma cosa que a los Astrónomos, quienes, después de haber sido convencidos mediante razones poderosas de que el Sol es muchas veces mayor que toda la Tierra, sin embargo, cuando lo miran, no logran negarse a juzgar que es más pequeño. Empero, una vez que seguí avanzando y que, apoyado sobre los mismos principios, llevé mi consideración a las cosas Físicas o naturales, examinando primero las nociones o las ideas que encontraba en mí sobre cada cosa, y luego distinguiéndolas con cuidado unas de otras para hacer que mis juicios tuvieran una relación plena con ellas, reconocí que no había nada que perteneciera a la naturaleza o a la esencia del cuerpo, a no ser que es una sustancia extensa en longitud, latitud y profundidad, capaz de múltiples figuras y de diversos movimientos, y que sus figuras y movimientos no eran otra cosa que modos que nunca pueden ser sin él; pero que los colores, los olores, los sabores y otras cosas semejantes no eran nada más que sentimientos que no tienen existencia alguna fuera de mi pensamiento, y que no son menos diferentes de los cuerpos de lo que el dolor difiere de la figura o del movimiento de la flecha que lo causa; y, en fin, que el peso, la dureza, la virtud de calentar, de atraer, de purgar, y todas las demás cualidades que notamos en los cuerpos consisten únicamente en el movimiento o en su privación, y en la configuración y arreglo de las partes.[102]

Opiniones todas que, al ser muy diferentes de las que yo había tenido antes con respecto a las mismas cosas, yo comencé, después de ello, a considerar por qué antes había tenido otras, y encontré que la principal razón era que desde mi juventud había hecho múltiples juicios sobre las cosas naturales (ya que debían contribuir mucho a la conservación de mi vida, en la cual acababa de entrar), y que luego había mantenido las mismas opiniones que había formado antes sobre esas cosas. Y dado que mi espíritu no se servía bien en esa edad temprana de los órganos del cuerpo, y que, por estarles muy adherido, nada pensaba sin ellos, tampoco percibía las cosas sino confusamente. Y aunque tuviese conocimiento de su propia naturaleza, y no tuviera en sí la idea del pensamiento en menor medida que la de la extensión, sin embargo, como no concebía nada puramente intelectual sin que imaginara también al mismo tiempo algo corporal, yo tomaba lo uno y lo otro por una misma cosa, y refería al cuerpo todas las nociones que tenía de las cosas intelectuales. Y como nunca después me libré

[102] En las ediciones 1.ª y 2.ª: no hay punto y aparte.

de esos prejuicios, no había nada que yo conociera[103] con suficiente distinción y que no supusiera que se trataba de algo corporal, aunque formara sin embargo con frecuencia ideas tales de esas mismas cosas que suponía que eran corporales, y tuviera de ellas nociones tales que representaran más bien espíritus que cuerpos.[104]

Por ejemplo, cuando concebía el peso como una cualidad real, inherente y adherida a los cuerpos masivos y toscos, aunque la llamara una *cualidad* en cuanto la refería a los cuerpos en los que ella residía, sin embargo, como le añadía la palabra *real*, pensaba en efecto que era una sustancia: lo mismo que un vestido considerado en sí es una sustancia, aunque al ser referido a un hombre vestido pueda ser llamado una cualidad; y así, aunque el espíritu sea una sustancia, puede sin embargo llamársele cualidad, teniendo en cuenta los cuerpos a los cuales está unido. Y si bien concebía que el peso se hallaba expandido por todo el cuerpo que es pesado, no le atribuía sin embargo la misma clase de extensión que constituye la naturaleza del cuerpo, porque esta extensión es tal, que excluye toda penetrabilidad de partes; y yo pensaba que había tanto peso en una pieza de oro o cualquier otro metal de longitud de un pie, como el que había en una pieza de madera de diez pies de largo; y hasta estimaba que todo ese peso podía estar contenido en un punto matemático. Y aun cuando ese peso estuviera expandido así de igual manera por todo el cuerpo, veía que él podía ejercer toda su fuerza en cada una de sus partes, porque, de cualquier manera que el cuerpo fuera suspendido de una cuerda, la tiraba con todo su peso, como si todo ese peso hubiera sido encerrado en la parte que tocaba a la cuerda. Y desde luego, ni siquiera hoy concibo yo que el espíritu se halle expandido de otra manera en el cuerpo, cuando concibo que está todo entero en el todo y todo entero en cada parte. Pero lo que hace aparecer mejor cómo esa idea del peso había sido sacada en parte de la que yo tenía de mi espíritu, es que yo pensaba que el peso inclinaba al cuerpo hacia el centro de la tierra como si hubiera tenido en sí algún conocimiento de ese centro: porque ciertamente no es posible que ello se haga sin conocimiento, y en todo lugar donde hay conocimiento tiene que haber espíritu. Sin embargo, le atribuía además otras cosas a ese peso que no se pueden entender de la misma manera del espíritu: por ejemplo, que era divisible, mensurable, etc.[105]

---

[103] En la 1.ª edición: «que yo no conociera»; pero se lo corrige en la fe de erratas.
[104] En las ediciones 1.ª y 2.ª: no hay punto y aparte.
[105] En las ediciones 1.ª y 2.ª: no hay punto y aparte.

Pero después de haber considerado suficientemente todas estas cosas, y de haber distinguido la idea del espíritu humano de las ideas del cuerpo y del movimiento corporal, y una vez que me di cuenta de que todas las demás ideas que había tenido antes, ya sea de la cualidades reales, ya de las formas sustanciales, habían sido compuestas o formadas por mi espíritu, no me costó mucho deshacerme de todas las dudas propuestas aquí.[106] Porque, en primer lugar, ya no dudé más de que tuviese una idea clara de mi propio espíritu, del que no podía negar que yo tuviese conocimiento, puesto que me estaba tan presente y tan unido. Tampoco dudé más de que esa idea fuera por entero diferente de las de todas las demás cosas, y que no tuviese nada en ella de lo que pertenece al cuerpo: porque al haber buscado con mucho cuidado las verdaderas ideas de las demás cosas, y hasta pensando conocerlas todas en general, nada encontraba en ellas que no fuese por completo diferente de la idea de mi espíritu. Y veía que existía una diferencia mucho mayor entre estas cosas que, aunque estuviesen a la vez en mi pensamiento, me parecían sin embargo distintas y diferentes, como son el espíritu y el cuerpo, que entre aquellas de las que podemos desde luego tener pensamientos separados al detenernos en una sin pensar en la otra, pero que nunca están juntas en nuestro espíritu sin que veamos bien que no pueden subsistir separadamente. Así como, por ejemplo, la inmensidad de Dios puede muy bien ser concebida sin que pensemos en su justicia, pero no se las puede tener a ambas presentes en el espíritu y creer que Dios pueda ser inmenso sin ser justo. De igual manera, la existencia de Dios puede ser conocida claramente sin que se sepa nada de las personas de la santísima Trinidad, que ningún espíritu podría entender bien, si no es iluminado por las luces de la fe; pero cuando se las entiende una vez bien, yo niego que se pueda concebir entre ellas una distinción real en razón de la esencia divina, aunque se pueda hacerlo en razón de las relaciones.[107]

Y en fin, yo ya no tengo aprensión de haberme tal vez dejado sorprender y prevenir por mi análisis, cuando, al ver que hay cuerpos que no piensan, o más bien, al concebir muy claramente que ciertos cuerpos pueden ser sin el pensamiento, he preferido decir que el pensamiento no pertenece a la naturaleza del cuerpo, que concluir que es un modo de él, porque yo veía otros (a saber, aquellos de los hombres) que piensan; porque, para decir verdad, nunca he visto ni compren-

---

[106] En las ediciones 1.ª y 2.ª: hay aquí un punto y aparte.
[107] En las ediciones 1.ª y 2.ª: no hay punto y aparte.

dido que los cuerpos humanos tuviesen pensamientos, sino más bien que son los mismos hombres los que piensan y tienen cuerpos. Y he reconocido que eso se hace por la composición y la reunión de la sustancia que piensa con la corporal; porque, al considerar por separado la naturaleza de la sustancia que piensa, no he notado nada en ella que pudiese pertenecer al cuerpo, y nada he encontrado en la naturaleza del cuerpo, considerada por completo sola, que pueda pertenecer al pensamiento. Sino que, por el contrario, al examinar todos los modos, tanto del cuerpo como del espíritu, yo no he encontrado uno solo cuyo concepto no dependiese por entero del concepto mismo de la cosa de la cual es modo. Igualmente, del hecho de que veamos con frecuencia dos cosas juntas, no se puede por ello inferir que no sean más que una misma cosa; pero del hecho de que veamos alguna vez una de esas cosas sin la otra, se puede muy bien concluir que son diversas. Y la potencia de Dios no tiene por qué impedirnos sacar esta consecuencia; porque no es menos contradictorio pensar que cosas que concebimos clara y distintamente como dos cosas diversas sean hechas una misma cosa en esencia y sin ninguna composición, que pensar que se pueda separar lo que no es de ninguna manera distinto. Por lo tanto, si Dios les ha otorgado a algunos cuerpos la facultad de pensar (como en efecto la ha otorgado a los de los hombres), él puede, cuando lo quiera, separarla de ellos, y así ella no deja de ser realmente distinta de esos cuerpos.[108]

Y no me extraño por haber comprendido en otro tiempo muy bien, aun antes de que me hubiese librado de los prejuicios de mis sentidos, *que dos y tres sumados hacen el número cinco, y que cuando de cosas iguales se sustraen cosas iguales, los residuos son iguales*, y muchas cosas semejantes, aunque entonces yo no pensara que el alma del hombre fuese distinta de su cuerpo: porque veo muy bien que lo que hizo que en mi infancia yo no hubiera dado juicios falsos en lo tocante a estas proposiciones que son recibidas generalmente por todo el mundo, ha sido porque en ese entonces yo no las usaba, y porque los niños no aprenden a sumar dos y tres sin que sean capaces de juzgar que hacen el número de cinco, etc. Por el contrario, desde mi más tierna juventud he concebido el espíritu y el cuerpo (de los cuales yo veía confusamente que estaba compuesto) como una sola y misma cosa; y es el vicio casi ordinario de todos los conocimientos imperfectos el juntar en uno muchas cosas y tomarlas todas por una sola; por eso hay

[108] En las ediciones 1.ª y 2.ª: no hay punto y aparte.

que tomarse luego el trabajo de separarlas y, mediante un examen más exacto, distinguirlas de las demás.[109]

Pero yo me extraño enormemente de que personas muy doctas y *acostumbradas desde hace treinta años a las especulaciones metafísicas*, después de haber leído mis Meditaciones más de *siete veces*, estén persuadidas de *que si yo las leyese con el mismo espíritu con el que las examinaría si me hubiesen sido propuestas por una persona enemiga, no haría tanto caso y no tendría una opinión tan aventajada de las razones que contienen como para creer que todos deberían rendirse a la fuerza y al peso de sus verdades y encadenamientos*, viendo sin embargo que ellos mismos no hacen ver ninguna falta en todos mis razonamientos. Y desde luego que me atribuyen mucho más de lo que deben, y de lo que ni siquiera se debe pensar de ningún hombre, si ellos creen que me sirvo de un análisis tal que por su medio podría destruir las demostraciones verdaderas, o darle un tal color a las falsas que nadie pudiera nunca descubrir su falsedad; ya que, por el contrario, yo declaro en voz alta que nunca he buscado otro análisis, sino aquel por cuyo medio se puede estar seguro de la certeza de las razones verdaderas, y descubrir el vicio de las falsas y capciosas. Por esto yo no me extraño tanto de ver que personas muy doctas no dan aún su aquiescencia a mis conclusiones, cuanto me alegro de ver que, después de una tan seria y frecuente lectura de mis razones, no me censuran por haber avanzado algo fuera de propósito, o por haber sacado alguna conclusión por fuera de las formas. Porque la dificultad que tienen para aceptar mis conclusiones puede atribuirse fácilmente a la costumbre inveterada de juzgar de manera distinta a lo que ellas contienen, como se ha señalado ya a propósito de los Astrónomos, que no pueden imaginarse que el Sol sea más grande que la Tierra, aunque tengan razones muy ciertas que lo demuestren. Pero no veo que pueda haber otra razón por la que, ni esos señores, ni nadie que yo sepa, haya podido hasta ahora reprender algo en mis razonamientos, sino es porque son enteramente verdaderos e indubitables; teniendo sobre todo en cuenta que los principios sobre los cuales se apoyan no son oscuros ni desconocidos, al haber sido todos ellos sacados de las nociones más ciertas y más evidentes que se presentan a un espíritu al que una duda general de todas las cosas ha liberado ya de toda suerte de prejuicios; porque de allí se sigue necesariamente que en ello no puede haber errores que todo hombre de espíritu un poco mediocre no hubiese podido detectar. Y así yo

[109] En las ediciones 1.ª y 2.ª: no hay punto y aparte.

pienso que no tendría una mala razón para concluir que las cosas que he escrito no se debilitan tanto por la autoridad de esas personas tan sabias, que después de haberlas leído con atención muchas veces no pueden aún dejarse persuadir por ellas, como se fortifican por su misma autoridad, ya que, después de un examen tan exacto y de revisiones tan generales, ellos no han descubierto sin embargo ningún error o paralogismo en mis demostraciones.

ANEXO

RESUMEN DE LAS QUINTAS OBJECIONES HECHAS POR GASSENDI[110]

Contra la Primera Meditación

Acerca de las cosas que pueden ser puestas en duda
Sería suficiente con tener los conocimientos sólo por inciertos y poner luego aparte los que se reconozcan como verdaderos; en lugar de considerarlos a todos como falsos, lo que es un nuevo prejuicio, y de suponer sentidos siempre infieles, un Dios engañador, un genio maligno, un sueño perpetuo, lo que resulta una ficción insostenible.

Contra la Segunda Meditación

Acerca de la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo
I. No tenéis necesidad de un aparato tan grande para probar que sois; esto puede concluirse de toda acción, porque el nudo de la dificultad no está en saber si se existe, sino en lo que se es.

II. No hay razón para rehusarle al ser que piensa las cualidades del cuerpo, por ejemplo, la extensión o la movilidad.

III. El ser que piensa, crece y se debilita con el cuerpo; mueve los miembros y participa por consiguiente en su movimiento; puede ser un cuerpo muy sutil. Queda por probar que la facultad de pensar es incompatible con la naturaleza corporal, que el alma de los animales es inmaterial, o que el cuerpo humano no contribuye en nada al pensamiento.

---

[110] Dado el carácter peculiar de estas «Quintas objeciones», se presenta aquí el resumen de las mismas elaborado por André Bridoux, en *Descartes. Oeuvres et Lettres*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952, pág. 470 y sigs.

IV. No es fácil creer que el alma piense siempre; no se piensa ni durante el letargo, ni en el seno de la madre, o algunos instantes después de haber salido de allí.

V. No os concebís con un pensamiento diferente de la imaginación; os representáis a vos mismo como una sustancia pura, clara y sutil, expandida por el cuerpo, o al menos por el cerebro. Cuando decís que las cosas concebidas por la imaginación no pueden convenirle al conocimiento que tenéis de vos mismo, se trata de una afirmación por completo gratuita.

VI. No hay intelección que no sea imaginación, ni imaginación que no sea intelección.

VII. La facultad de sentir que colocáis entre los modos del pensamiento no es diferente en el hombre de la que hay en los animales; ahora bien, como el alma de los animales es material, la del hombre puede también serlo.

VIII. La concepción que tenéis de la sustancia de la cera es una imaginación, porque no podéis despojarla por completo, ni de la extensión, ni de la forma, ni del color. Si reconocemos hombres bajo sombreros o bajo abrigos, se trata de un acto de la imaginación más bien que del entendimiento; el perro, por lo demás, reconoce a su amo por los mismos signos.

IX. Mostráis bien que sois, pero no lo que sois. Decir que el espíritu es una cosa que piensa no es hacernos conocer la sustancia del espíritu.

Contra la Tercera Meditación

Acerca de Dios, que existe

I. La claridad de una idea no permite concluir su verdad. Los hombres tienen opiniones diferentes y cada uno concibe la suya claramente. Habría que encontrar un método que, entre las cosas concebidas claramente, permitiera distinguir las verdaderas y las falsas.

II. Todas nuestras ideas tienen un origen exterior. Aquellas que creéis innatas, como las ideas de cosas en general, de verdad y de pensamiento, no son más que generalizaciones.

III. No podéis dudar en serio de las cosas exteriores cuya existencia nos es revelada por nuestros sentidos, porque vos marcháis sobre la tierra. Las dos ideas que tenemos del Sol son igualmente verdaderas, o mejor, la que nos da la Astronomía no es una verdadera idea, porque no podríamos representarnos el Sol tal como ella nos lo demuestra.

IV. La idea de la sustancia es una idea confusa y que no podría tener más realidad objetiva que la de los accidentes, a los que les toma en préstamo todo lo que tiene de realidad, porque no se puede concebir la sustancia sino como algo extenso, figurado, coloreado, etc. La idea que tenemos de Dios no contiene más realidad objetiva que la idea de una cosa finita; la idea de sus atributos no es más que la idea agrandada de nuestras propias cualidades. Somos, por lo demás, incapaces de concebir el infinito y de formar una idea de Dios que lo represente tal como es.

V. La causa eficiente no siempre contiene su efecto; por ejemplo, el arquitecto no contiene la casa. En lo que toca a la «realidad objetiva», tomemos como ejemplo la imagen que tenéis de mí mismo; esta idea no es más que una emanación de mi propia sustancia, con la cual no se la podría comparar desde el punto de vista de la realidad. Pienso entonces, como vos, que el contenido de una idea no es casi nada en comparación con su causa.

VI. No podéis dudar de que existan cosas fuera de vos, y no tenéis necesidad de razones para probarlo. No tenéis la idea de vos mismo; el entendimiento no puede entenderse, así como el ojo no puede verse. Y aunque tuvierais esa idea, no podríais sacar de ella la idea de la sustancia corporal.

VII. Pasáis de la idea de Dios a su realidad, pero la idea que se formaban los antiguos Filósofos de una infinidad de principios y de una infinidad de mundos no probaba la realidad de esos objetos. Decir que para tener una idea clara del infinito basta con concebir algo de él, es decir, que haríais mi retrato dibujando la extremidad de uno de mis cabellos.

VIII. Lo que deseáis, por ejemplo el pan, no es necesariamente más perfecto que vos. Por otra parte, con respecto a la idea de Dios, las cosas que se conciben se hallan actualmente en la idea, pero no por ello en la realidad.

IX. No es necesario que una causa exterior más perfecta que vos asegure vuestra conservación mediante una especie de creación continua: hay efectos que subsisten aun cuando su causa ya no exista. Decís que las partes del tiempo no dependen unas de otras, siendo que nada se podría imaginar más indisolublemente ligado; por lo demás, el tiempo es exterior a vuestra vida y no contribuye a ella más de lo que contribuyen las olas a la conservación de las rocas que bañan. Tenéis en vos mismo un principio que os conserva, aunque no tengáis conciencia de él. No se ve por qué no precederíais de vuestros

padres y, por medio de ellos, de una serie infinita de causas. El recurso al infinito es absurdo cuando las causas no pueden obrar una sin la otra, como los anillos de una cadena, pero no entre causas donde la segunda puede continuar su acción aun después de que la primera ha sido destruida. Os habéis podido formar la idea de un ser perfecto a partir de las perfecciones que hay en este mundo y que habéis agrandado.

x. La idea de Dios no es inmutable en nuestro espíritu. Decís que esta idea está en nosotros como la marca del artesano sobre su obra, pero ¿qué idea os hacéis de la forma de esa marca y de la semejanza entre la obra y el artesano? En fin, si Dios ha marcado sobre nosotros su idea ¿por qué todos los hombres tienen de ella una concepción tan diferente?

Contra la Cuarta Meditación

Acerca de lo verdadero y de lo falso

i. No se ve por qué le atribuís el error a la nada, ni por qué Dios no nos ha dado una facultad de juzgar exenta de error. Tenéis razón al decir que las causas finales no tienen ningún uso en las ciencias físicas, pero se las puede tener en cuenta en la filosofía natural. Si nunca hubierais hecho uso de vuestros sentidos exteriores ¿qué sería en vos la idea de Dios?

ii. Resulta difícil pretender que partes defectuosas contribuyan a la perfección del conjunto. El universo sería más perfecto si vos no estuvierais sujeto al error. Aunque el error no fuera sino una negación ¿no podía Dios, al crearos, haberlo remediado?

iii. El entendimiento tiene al menos tanta extensión como la voluntad, que no podría aplicarse a algo cuya idea no tengamos. Cuando las razones del entendimiento no inclinan la voluntad de un lado o del otro, no hay ningún juicio. Si el entendimiento concibe claramente, el libre albedrío juzga sin hesitación; pero juzga con temor cuando la concepción del entendimiento es confusa.

iv. Repito que la dificultad está en distinguir en qué caso una concepción clara nos desorienta y en qué caso nos conduce bien.

Contra la Quinta Meditación

Acerca de la esencia de las cosas materiales y de la existencia de Dios

I. No se pueden separar la esencia y la existencia. No es verdad que podáis tener la idea del triángulo sin haber visto o tocado cuerpos triangulares.

II. Si la existencia pertenece a la esencia divina, con igual razón se puede pretender que la existencia pertenece también a la idea del triángulo. «Hay que señalar luego que ponéis la existencia entre las perfecciones divinas, y que no la ponéis entre las de un triángulo o de una montaña, aunque ella sea sin embargo, según la manera de ser de cada uno, tanto la perfección del uno como del otro. Pero, para decir verdad, ya sea que consideréis la existencia en Dios, ya sea que la consideréis en algún otro sujeto, ella no es una perfección, sino sólo una forma o un acto sin el cual no pueden haber perfecciones.» Decís que la existencia de Dios resulta de su esencia con tanta necesidad, como la igualdad de los ángulos con dos rectos resulta de la esencia del triángulo; pero la necesidad de esta segunda consecuencia puede ser reconocida mediante demostración. Lo mismo debería ser para la primera.

III. Hacéis descansar la verdad sobre la existencia de Dios; pero antes estabais plenamente convencido de las verdades geométricas y de la del *cogito*. Muchas personas dudan de Dios, pero nadie duda de las demostraciones de la geometría.

Contra la Sexta Meditación

Acerca de la existencia de las cosas materiales y de la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre

I. La inteligencia y la imaginación corren la misma suerte en cuanto a la claridad; sólo difieren en grado. No concebís mejor el kiliágono de lo que lo imagináis; no hacéis más que enunciar una palabra.

II. Si los sentidos nos engañan, también nos muestran la verdad.

III. Como podéis concebiros sin vuestro cuerpo, pensáis que sois distinto de él; pero se trata de saber si no sois más que un cuerpo muy sutil expandido en el otro.

IV. ¿Cómo podría ser recibida en vos la imagen representativa del cuerpo, que es extensa, si sois inextenso? Por otra parte ¿podéis ser sin

extensión, puesto que estáis en todas las partes de vuestro cuerpo; y si no sois corporal, cómo podéis mover el cuerpo?

v. La unión entre un ser corporal y un ser incorporal sería imposible. Si vos fuerais simple e indivisible no podríais sufrir, porque el dolor no es sino una separación de partes.

vi. Estoy de acuerdo con vos en la creencia que hay que tener en lo que nos muestran con más frecuencia los sentidos, en la distinción entre la vigilia y el sueño, en fin, en las debilidades de nuestra naturaleza.

RESPUESTAS DEL AUTOR A LAS QUINTAS OBJECIONES

Hechas por el señor Gassendi

El señor Descartes al señor Gassendi

Señor:

Habéis impugnado mis Meditaciones con un discurso tan elegante y tan cuidadosamente escogido, y que me ha parecido tan útil para esclarecer más aún su verdad, que creo que os debo mucho por haber asumido el trabajo de poner en ellas la mano, y me hallo muy obligado con el reverendo padre Mersenne por haberos animado a hacerlo. Porque él ha reconocido muy bien, él que siempre ha sido tan curioso para buscar la verdad, sobre todo cuando ella puede servir para aumentar la gloria de Dios, que no había medio más apropiado para juzgar la verdad de mis demostraciones, que someterlas al examen y a la censura de algunas personas reconocidas como doctas por encima de las demás, para ver si yo podía responder de manera pertinente a todas las dificultades que podrían serme propuestas. Con este propósito él animó a muchos y lo ha obtenido de algunos, y yo me regocijo de que vos hayáis también dado aquiescencia a su solicitud. Porque, aunque no hayáis empleado tanto las razones de un filósofo para refutar mis opiniones, como los artificios de un orador para eludirlas, ello no deja de serme muy agradable, y tanto más, cuanto que de ahí conjeturo que resulta difícil aportar en mi contra razones diferentes de las que se hallan contenidas en las precedentes objeciones que habéis leído. Porque, ciertamente, si hubiera habido algunas, no se os hubieran escapado; y me imagino que todo vuestro propósito en esto no ha sido más que advertirme de los medios de los que podrían servirse para eludir mis razones, aquellas personas cuyo espíritu está tan su-

mergido y adherido a los sentidos, que no pueden concebir nada sino imaginando, y que, por lo tanto, no son aptas para las especulaciones metafísicas, y al mismo tiempo darme lugar para prevenirlas. Por ello, al responderos aquí, no penséis que estimo que estoy respondiendo a un perfecto y sutil filósofo, tal como sé que vos lo sois; sino que, como si fuerais del número de esos hombres carnales de los que tomáis en préstamo el rostro, os dirigiré únicamente la respuesta que quisiera darles a ellos.

Acerca de las cosas que se han objetado contra la Primera Meditación

Vos decís que aprobáis el propósito que he tenido de liberar el espíritu de sus antiguos prejuicios, propósito que en efecto es tal, que nadie puede encontrar en él nada qué reprochar; pero quisierais que yo me hubiera librado de él «simplemente y con pocas palabras», es decir, «con negligencia y sin tantas precauciones»; como si fuera una cosa tan fácil liberarse de todos los errores de los que estamos imbuidos desde nuestra infancia, y se pudiera hacer con demasiada exactitud lo que no se duda que deba hacerse. Empero, veo ciertamente muy bien cómo habéis querido indicarme que hay muchos que dicen sólo de boca que se debe evitar con cuidado la prevención, pero que sin embargo nunca la evitan, porque no se esfuerzan para deshacerse de ella, y se persuaden de que no debe tenerse por prejuicio aquello que una vez recibieron por verdadero. Desde luego que vos jugáis aquí perfectamente su personaje y no omitís nada de lo que ellos podrían objetarme, pero sin embargo no decís nada que al menos huela un poco a filósofo. Porque allí donde vos decís que no había «necesidad de fingir un Dios engañador, ni que yo dormía», un filósofo se hubiera creído obligado a añadir la razón por la cual eso no puede ser puesto en duda, o si no la tuviese, como en verdad no la tiene, se hubiera abstenido de decirlo. Tampoco hubiera añadido que bastaba en ese lugar con alegar como razón de nuestra desconfianza la poca luz del espíritu humano, o la debilidad de nuestra naturaleza; ya que de nada sirve, para corregir nuestros errores, decir que nos engañamos debido a que nuestro espíritu no es muy clarividente o que nuestra naturaleza es débil; porque es lo mismo que si dijéramos que erramos porque estamos sujetos al error. Y desde luego que no se puede negar que es más útil poner atención, como yo lo he hecho, a todas las cosas donde puede suceder que nos equivoquemos, por temor a que les otorguemos nuestra confianza con demasiada ligereza. Un filósofo tampoco hubiera dicho que «al tener por falsas todas las cosas, yo no me des-

pojo tanto de mis antiguos prejuicios, cuanto me revisto con otro muy nuevo»; o bien, él hubiera intentado en primer lugar mostrar que tal suposición podía inducirnos al error; pero, muy al contrario, vos afirmáis poco después que no es posible que yo pueda obtener esto de mí, como es dudar de la verdad y la certeza de aquellas cosas que he supuesto que son falsas; es decir, que yo pueda revestirme con ese nuevo prejuicio del que teníais aprensión de que me dejase prevenir. Y un filósofo no se extrañaría más por esta suposición, que por ver alguna vez a alguien que, para rectificar una vara curva, la dobla en sentido contrario; porque no ignora que con frecuencia se toman así las cosas falsas por verdaderas, con el propósito de aclarar más la verdad, como cuando los Astrónomos imaginan en el cielo un ecuador, un zodíaco y otros círculos, o los geómetras añaden nuevas líneas a las figuras dadas, y también con frecuencia los filósofos en muchas ocasiones; y quien llama a esto «recurrir a una máquina, forjar ilusiones, buscar desvíos y novedades», y quien dice que eso es «indigno del candor de un filósofo y del celo por la verdad», muestra muy bien que él mismo no quiere servirse de ese candor filosófico, ni utilizar las razones, sino únicamente ponerle a las cosas el maquillaje y los colores de la retórica.

Acerca de las cosas que se han objetado contra la Segunda Meditación

1. Continuáis divirtiéndoos aquí con artificios y disfraces retóricos, en lugar de pagarnos con buenas y sólidas razones; porque fingís que yo me burlo, cuando hablo seriamente, y tomáis como dicho en serio y con alguna afirmación de verdad, lo que no he propuesto sino a manera de interrogación y según la opinión vulgar, para realizar luego sobre ello una investigación más exacta. Porque, cuando yo dije que era necesario «tener por incierto, y hasta por falso, todos los testimonios que recibimos de los sentidos», lo dije seriamente; y ello es tan necesario para entender bien mis Meditaciones, que quien no pueda, o no quiera admitirlo, no es capaz de decir algo en contra que pueda merecer respuesta. Pero hace falta, sin embargo, atender a la diferencia que hay entre las acciones de la vida y la búsqueda de la verdad, diferencia que tantas veces he inculcado; porque cuando se trata de la conducción de la vida, sería una cosa por completo ridícula no referirse a los sentidos; de ahí proviene que se haya hecho siempre burla de aquellos escépticos que se desinteresaban hasta tal punto de todas las cosas del mundo, que, para impedir que se arrojasen ellos mismos a los precipicios, debían ser cuidados por sus amigos; y por ello he dicho

en alguna parte: «que una persona con buen sentido no podía dudar seriamente de esas cosas»; pero cuando se trata de la búsqueda de la verdad y de saber qué cosas pueden ser conocidas con certeza por el espíritu humano, resulta sin duda contrario por completo a la razón no querer rechazar con seriedad esas cosas como inciertas, y hasta como falsas, para darse cuenta de que aquellas que no pueden ser rechazadas así son en eso mismo más seguras y, con respecto a nosotros, más conocidas y más evidentes.

En cuanto a que yo haya dicho que «todavía no conocía suficientemente lo que es una cosa que piensa», no es verdad, como vos decís, que yo lo haya dicho en verdad,[111] porque lo he explicado en su lugar; ni tampoco que yo haya dicho que no dudaba de ninguna manera en qué consistía la naturaleza del cuerpo, y que no le atribuía la facultad de moverse a sí mismo; ni tampoco que imaginaba el alma como un viento o un fuego, y otras cosas semejantes que sólo enuncié en ese lugar según la opinión vulgar, para hacer ver luego que eran falsas. Empero ¿con qué fidelidad decís que «yo atribuyo al alma las facultades de caminar, de sentir, de alimentarse», etc., para que añadáis inmediatamente después de estas palabras: «os concedo todo eso, con tal de que nos precavamos de vuestra distinción entre el espíritu y el cuerpo»?, porque en ese mismo lugar yo he dicho en términos expresos que la nutrición sólo debía ser atribuida al cuerpo; y, en lo que corresponde al sentimiento y al caminar, yo los atribuyo también, en su mayor parte, al cuerpo, y no atribuyo nada al alma de lo que les concierne, sino únicamente lo que es un pensamiento.

Además, ¿qué razón tenéis para decir que «no era necesario un aparato tan grande para probar mi existencia»? En verdad, pienso tener una razón muy grande para conjeturar de vuestras mismas palabras que el aparato del que me he servido no ha sido aún todo lo grande que hacía falta, porque todavía no he logrado que comprendáis bien el asunto; porque, cuando vos decís que yo hubiera podido concluir la misma cosa de cada una de mis demás acciones, indiferentemente, os equivocáis mucho, porque no hay ni una, exceptuado el pensamiento, de la que yo esté por entero cierto, entiendo que con esa certeza metafísica, única de la que se trata aquí. Porque, por ejemplo, no sería buena esta consecuencia: *paseo, luego soy*, sino en tanto que el conocimiento interior que tengo de ello es un pensamiento, del

[111] El texto latino dice: *non bonâ fide ut seriò dictum accipis* («de mala fe lo tomas como dicho en serio»).

cual solamente resulta cierta esa conclusión, y no del movimiento del cuerpo, que a veces puede ser falso, como en nuestros sueños, aunque entonces parezca que paseamos; de manera que del hecho de que yo pienso que paseo, puedo muy bien inferir la existencia de mi espíritu que tiene ese pensamiento, pero no la de mi cuerpo que pasea. Y lo mismo pasa con todas las demás.

II. Comenzáis luego a interrogarme con una figura retórica bastante agradable, que se llama prosopopeya, ya no como un hombre completo, sino como un alma separada del cuerpo; con lo cual parece que me habéis querido advertir que esas objeciones no parten del espíritu de un sutil filósofo, sino del de un hombre atado a los sentidos y a la carne. Decidme entonces, os ruego, oh carne, o quien seáis, y cualquiera sea el nombre con que queráis que se os llame ¿tenéis tan poco comercio con el espíritu que no habéis notado el lugar donde he corregido esa imaginación vulgar por la cual se finge que la cosa que piensa es semejante al viento o a algún otro cuerpo de esa clase? Porque yo la corregí sin duda alguna cuando hice ver que se puede suponer que no hay viento, ni fuego, ni ningún otro cuerpo en el mundo, y que sin embargo, sin cambiar esa suposición, todas las cosas por las cuales conozco que soy una cosa que piensa no dejan de permanecer enteras. Por lo tanto, todas las cuestiones que me hacéis luego, por ejemplo: «¿Por qué yo no podría entonces ser un viento? ¿Por qué no llenar un espacio? ¿Por qué no ser movido de muchas maneras?» y otras semejantes, son tan vanas y tan inútiles que no tienen necesidad de respuesta.

III. Lo que vos añadís en seguida no tiene más fuerza, a saber: «si soy cuerpo sutil y delicado ¿por qué no podría ser alimentado?», y el resto. Porque yo niego en absoluto que yo sea un cuerpo. Y para terminar de una vez por todas con estas dificultades, ya que casi siempre me objetáis la misma cosa y no combatís mis razones, sino que, disimulándolas como si fueran de poco valor, o considerándolas imperfectas y defectuosas, tomáis de allí ocasión para hacer muchas objeciones que las personas poco versadas en filosofía acostumbran oponer a mis conclusiones, o a otras que se les asemejan, o que ni siquiera tienen nada en común con ellas, objeciones que, o están alejadas del asunto, o han sido ya refutadas y resueltas en su lugar, no es necesario que yo responda a cada una de vuestras solicitudes, porque de lo contrario habría que repetir cien veces las mismas cosas que he escrito antes. Más bien, daré satisfacción sólo en pocas palabras a aquellas que me parece que podrán detener a personas un poco entendidas. Y en cuan-

to a quienes no se adhieren tanto a la fuerza de las razones, como a la multitud de palabras, no hago tanto caso de su aprobación como para querer perder el tiempo buscando adquirirla con discursos inútiles.

En primer lugar, pues, señalaré aquí que no se os cree cuando afirmáis con tanta osadía y sin prueba alguna que el espíritu crece y se debilita con el cuerpo; porque del hecho de que no actúe tan perfectamente en el cuerpo de un niño como en el de un hombre perfecto, y que con frecuencia sus acciones puedan ser impedidas por el vino y por otras cosas corporales, sólo se sigue que mientras está unido al cuerpo se sirve de él como de un instrumento para hacer esa clase de operaciones en las que se ocupa de ordinario, pero no que el cuerpo lo haga más o menos perfecto de lo que es en sí; y la consecuencia que sacáis de allí no es mejor que si, por el hecho de que un artesano no trabaja bien cada vez que se sirve de un mal utensilio, infirierais que él toma en préstamo su habilidad y la ciencia de su arte de la bondad de su instrumento.

Hay que señalar también que no me parece, oh carne, que sepáis de ninguna manera lo que es usar la razón, puesto que para probar que el informe o la fe de mis sentidos no deben serme sospechosos, decís que, «aunque sin yo servirme del ojo, me ha parecido a veces que sentía cosas que no se pueden sentir sin él, sin embargo no he experimentado siempre la misma falsedad»; como si no fuera fundamento suficiente para dudar de algo haber reconocido en él alguna vez el error, y como si se pudiera hacer que todas las veces que nos equivoquemos pudiéramos apercibirnos de ello; visto que, por el contrario, el error no consiste sino en que no parece como tal. En fin, ya que me exigís con frecuencia razones, cuando vos mismo no tenéis ninguna y os correspondía sin embargo tenerlas, me veo obligado a advertiros que para filosofar bien no hay necesidad de probar que son falsas todas esas cosas que no aceptamos como verdaderas porque su verdad no nos es conocida; sino que sólo hay que fijarse con gran cuidado para no recibir por verdadero nada que no podamos demostrar que es tal. Y así, cuando percibo que soy una sustancia que piensa, y cuando formo un concepto claro y distinto de esa sustancia, en el cual no hay nada en el contenido de todo lo que pertenece al contenido de la sustancia corporal, eso me basta por completo para afirmar que, en tanto que me conozco, yo no soy más que una cosa que piensa; y es todo lo que he afirmado en la segunda Meditación, de la cual se trata ahora: y yo no he tenido que admitir que esa sustancia que piensa fuera un cuerpo sutil, puro, delicado, etc., ya que no tuve entonces ninguna

razón que me persuadiera de ello; si vos tenéis alguna, os corresponde enseñárnosla, y no exigirme que pruebe que es falsa una cosa que yo no he tenido otra razón para no admitirla, sino que me era desconocida. Porque hacéis lo mismo que si, al decir que estoy ahora en Holanda, dijeseis que no se me debe creer si no pruebo al mismo tiempo que no estoy en China, ni en alguna otra parte de mundo; ya que tal vez podría ser que un mismo cuerpo, por la omnipotencia de Dios, esté en varios lugares. Y cuando añadís que debo también probar que las almas de los animales no son corporales y que el cuerpo no contribuye en nada al pensamiento, hacéis ver que no solamente ignoráis a quién le corresponde la obligación de probar algo, sino también que no sabéis lo que cada uno debe probar; porque, por mí, yo no creo, ni que las almas de los animales no sean corporales, ni que el cuerpo no contribuya en nada al pensamiento; sino que digo únicamente que no es aquí el lugar para examinar esas cosas.

IV. Vos buscáis aquí oscuridad por el equívoco que hay en la palabra *alma*; pero yo la he aclarado tantas veces con nitidez, que me da vergüenza repetirlo aquí; voy a decir por ello solamente que los nombres han sido impuestos de ordinario por personas ignorantes, lo que hace que no les convengan siempre con bastante propiedad a las cosas que significan; sin embargo, una vez que son recibidos, no tenemos libertad para cambiarlos, sino que sólo podemos corregir sus significados cuando vemos que no se los entiende bien. Así, dado que tal vez los primeros autores de los nombres no distinguieron en nosotros ese principio por el que somos alimentados, crecemos y hacemos sin el pensamiento todas las demás funciones que nos son comunes con los animales, de aquel por el que pensamos, ellos llamaron a uno y otro con el único nombre de *alma*; y viendo luego que el pensamiento era diferente de la nutrición, llamaron con el nombre de *espíritu* a esa cosa que en nosotros tiene la facultad de pensar, y creyeron que era la parte principal del alma. Pero yo, al darme cuenta de que el principio por el cual somos alimentados es por completo distinto de aquel por el cual pensamos, he dicho que el nombre de *alma*, cuando es tomado conjuntamente por el uno y el otro, es equívoco, y que para tomarlo precisamente por ese primer acto, o por esa *forma principal del hombre*, debe entenderse solamente de ese principio por el cual pensamos: también yo lo he llamado con más frecuencia con el nombre de *espíritu*, para evitar ese equívoco y esa ambigüedad. Porque no considero al *espíritu* como una parte del alma, sino como esa alma completa que piensa.

Vos decís, empero, que anheláis saber si «no estimo entonces que el alma piensa siempre». Pero ¿por qué no pensaría siempre, puesto que es una sustancia que piensa? ¿Y qué maravilla hay en que no nos acordemos de los pensamientos que ha tenido en el vientre de nuestras madres, o durante un letargo, etc., puesto que no nos acordamos ni siquiera de muchos pensamientos que sabemos muy bien que hemos tenido siendo adultos y estando sanos y despiertos, cuya razón es que, para acordarse de los pensamientos que el espíritu ha concebido alguna vez mientras está unido al cuerpo, es necesario que queden algunos vestigios de él impresos en el cerebro, hacia los cuales se vuelve el espíritu y, aplicándoles el pensamiento, viene a acordarse? Ahora bien, ¿qué habría de maravilloso si el cerebro de un niño o de un letárgico no es apropiado para recibir tales impresiones?

En fin, donde yo he dicho «que tal vez podría ser que lo que aún no conozco (a saber, mi cuerpo) no sea diferente de mí a quien conozco (a saber, de mi espíritu), que no sé nada de ello, que no disputo sobre ello, etc.», me objetáis: «Si no lo sabéis, si no disputáis sobre ello ¿por qué decís que no sois nada de todo eso?». Donde no es verdad que yo haya avanzado algo que no supiese; porque, todo lo contrario, dado que entonces no sabía si el cuerpo era una misma cosa que el espíritu, o si no lo era, no quise avanzar nada, sino que sólo consideré al espíritu, hasta que, por fin, en la misma Meditación, no simplemente avancé, sino que demostré muy claramente que era realmente distinto del cuerpo. Pero en esto vos mismo falláis mucho, ya que, sin tener la más mínima razón para mostrar que el espíritu no es distinto del cuerpo, no dejáis de avanzarlo sin ninguna prueba.

v. Lo que yo he dicho de la imaginación es suficientemente claro si se quiere prestarle atención, pero no es de maravillarse si parece oscuro a quienes nunca meditan y no hacen ninguna reflexión sobre lo que piensan. Sin embargo, tengo que advertirles que las cosas que he afirmado que no pertenecen a ese conocimiento que tengo de mí mismo, no se contradicen con aquellas que había dicho antes que no sabía si pertenecían a mi esencia, ya que son dos cosas por entero diferentes, pertenecer a mi esencia y pertenecer al conocimiento que tengo de mí mismo.

vi. Todo lo que vos alegáis aquí, oh bondadosa carne, no me parece que sean objeciones, sino más bien algunas murmuraciones que no tienen necesidad de réplica.

vii. Continuáis aquí todavía con vuestras murmuraciones, pero no es necesario que me detenga en ellas más de lo que he hecho con las

otras. Porque todas las preguntas que vos hacéis sobre los animales están fuera de propósito, y no es aquí el lugar para examinarlas; ya que el espíritu, meditando en sí mismo y reflexionando sobre lo que él es, puede muy bien experimentar que piensa, pero no si los animales tienen pensamientos o si no los tienen; y nada puede descubrir de ello, sino cuando, al examinar las operaciones de aquellos, se remonta de los efectos hacia sus causas. Tampoco me detengo a refutar los lugares donde me hacéis hablar de manera impertinente, ya que me basta con haber advertido al lector una vez de que vos no guardáis toda la fidelidad debida al reportar las palabras de otro. Sin embargo, con frecuencia he ofrecido la señal verdadera por la cual podemos conocer que el espíritu es diferente del cuerpo, y es que toda la esencia o toda la naturaleza del espíritu consiste únicamente en pensar, mientras que toda la naturaleza del cuerpo consiste únicamente en este punto, que el cuerpo es una cosa extensa, y también que no hay absolutamente nada en común entre el pensamiento y la extensión. También con frecuencia he hecho ver muy claramente que el espíritu puede obrar con independencia del cerebro; porque es cierto que éste no tiene uso alguno cuando se trata de formar actos de pura intelección, sino únicamente cuando se trata de sentir o de imaginar algo; y aunque, cuando el sentimiento, o la imaginación, se halla fuertemente agitada, como sucede cuando el cerebro está perturbado, el espíritu no pueda con facilidad aplicarse a concebir otras cosas, sin embargo experimentamos que, cuando nuestra imaginación no es tan fuerte, con frecuencia no dejamos de concebir algo por entero diferente de lo que imaginamos, como cuando en medio de nuestros sueños percibimos que soñamos; porque entonces el que soñemos es un efecto de nuestra imaginación, pero lo que nos hace percibir nuestras ensoñaciones es obra que sólo pertenece al entendimiento.

VIII. Aquí, como con frecuencia en otros lugares, vos hacéis ver únicamente que no entendéis lo que tratáis de reprender; porque yo no hice abstracción del concepto de la cera con relación al de sus accidentes, sino que más bien quise mostrar cómo su sustancia es exhibida por sus accidentes, y cuánto su percepción, cuando es clara y distinta, y una exacta reflexión nos la vuelve manifiesta, difiere de la percepción vulgar y confusa. Y no veo, oh carne, en qué argumento os fundáis para afirmar con tanta certeza que un perro discierne y juzga de la misma manera que nosotros, a no ser porque, al ver que él también está compuesto de carne, os persuadís de que las mismas cosas que hay en vos se encuentran también en él. En cuanto a mí, que

no reconozco en un perro ningún espíritu, no pienso que haya en él nada semejante a las cosas que pertenecen al espíritu.

IX. Me extraña que confeséis que todas las cosas que considero en la cera prueban bien que conozco de manera distinta que soy, pero no qué sea yo o cuál sea mi naturaleza, ya que lo uno no se demuestra sin lo otro. Y yo no veo qué más podéis desear, con respecto a esto, sino que se os diga qué olor o qué sabor tiene el espíritu humano, o de qué sal, azufre o mercurio está compuesto; porque queréis que, como por una especie de operación química, lo pasemos por el alambique a la manera del vino, para saber lo que entra en la composición de su esencia. Lo cual es ciertamente digno de vos, oh carne, así como de todos los que, al no concebir nada sino muy confusamente, no saben lo que se debe investigar en cada cosa. Pero en cuanto a mí, nunca he pensado que para volver manifiesta a una sustancia fuera necesaria otra cosa diferente de descubrir sus diversos atributos; de manera que, entre más atributos conocemos de alguna sustancia, más perfectamente conocemos también su naturaleza; y así como podemos distinguir muchos atributos diversos en la cera: uno, que es blanca, otro, que es dura, otro, que de dura se vuelve líquida, etc.; así también hay otros tanto en el espíritu: uno, que tiene la virtud de conocer la blancura de la cera, otro, que tiene la virtud de conocer su dureza, otro que puede conocer el cambio de esa dureza o la licuefacción, etc., porque alguien puede conocer la dureza sin que por ello haya de conocer la blancura, como un ciego de nacimiento, y así de lo demás. De donde se ve con claridad que no hay ninguna cosa de la que se conozcan tantos atributos como de nuestro espíritu, ya que tantos como se conozcan en otras cosas, otros tantos se pueden contar en el espíritu del que los conozca; por lo tanto, su naturaleza es más conocida que la de cualquier otra cosa.

En fin, vos me argumentáis aquí de paso que, no habiendo admitido yo nada en mí sino el espíritu, hablo sin embargo de la cera que veo y que toco, lo que sin embargo no puede hacerse sin ojos ni sin manos; pero habéis debido tener en cuenta que expresamente he advertido que aquí no se trata de la vista o del tacto que se hacen por intermedio de los órganos corporales, sino sólo del pensamiento de ver y tocar, que no tiene necesidad de órganos, como lo experimentamos todas las noches en nuestros sueños; y desde luego que vos lo habéis tenido en cuenta, pero sólo habéis querido hacer ver cuántos absurdos y cuántas cavilaciones injustas son capaces de inventar quienes no trabajan tanto para concebir bien una cosa, como para impugnarla y contradecirla.

Acerca de las cosas que se han objetado contra la Tercera Meditación

I. ¡Ánimo! al fin aportáis aquí contra mí alguna razón, lo que no he notado que hayáis hecho hasta aquí; porque, para probar que no es una regla cierta «que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas», vos decís que una cantidad de grandes espíritus, que parece que debían haber conocido muchas cosas muy clara y muy distintamente, han estimado que la verdad estaba oculta en el seno del mismo Dios, o en lo profundo de los abismos; en lo cual confieso que está muy bien argumentar con la autoridad de otro; pero deberíais acordaros, oh carne, que habláis aquí a un espíritu que se halla tan desprendido de las cosas corporales, que ni siquiera sabe si ha habido hombres antes de él, y que, por lo tanto, no se conmueve mucho con su autoridad. Lo que vos alegáis en seguida acerca de los escépticos es un lugar común que no está mal, pero que no prueba nada; como tampoco lo que decís que hay personas que mueren por defender sus falsas opiniones, porque no se podría probar que conciben clara y distintamente lo que afirman con tanta obstinación. En fin, lo que añadís de que no se debe trabajar tanto para confirmar la verdad de esa regla, como para ofrecer un buen método para conocer si nos equivocamos o no cuando pensamos concebir con claridad algo, es muy verdadero; pero yo también mantengo haberlo hecho exactamente en su lugar, primeramente, al descartar los prejuicios, luego, al explicar todas las ideas principales, y, en fin, al distinguir las claras y distintas de las que son oscuras y confusas.

II. Yo admiro sin duda vuestro razonamiento por el que queréis probar que todas nuestras ideas son extranjeras o vienen de fuera, y que no hay ninguna que hayamos formado, «porque, decís, el espíritu no sólo tiene la facultad de concebir las ideas extranjeras; sino que tiene también la de juntarlas, dividirlas, extenderlas, acortarlas, componerlas, etc., de muchas maneras»; de donde concluís que la idea de una quimera que el espíritu hace al componer, dividir, etc., no es hecha por él, sino que viene de fuera o es extranjera. Pero de la misma manera podríais también probar que Praxíteles no ha hecho ninguna estatua, ya que no tuvo de él el mármol sobre el cual las pudo tallar; y se podría también decir que vos no habéis hecho estas objeciones, porque las habéis compuesto de palabras que no habéis inventado, sino que habéis tomado en préstamo de otro. Pero en verdad, ni la forma de una quimera consiste en las partes de una cabra o de un león, ni la de vuestras objeciones en cada una de las palabras de las que os servís, sino únicamente en la composición y el arreglo de las cosas. Me causa

admiración también que sostengáis que la idea de lo que se llama en general una *cosa* no pueda estar en el espíritu, «si las ideas de un animal, de una planta, de una piedra y de todos los universales no están allí juntas»; como si para conocer que soy una cosa que piensa, yo debiera conocer los animales y las plantas, puesto que debo conocer lo que se llama una *cosa*, o bien, lo que es en general una *cosa*. Vos no sois tampoco más verdadero en todo lo que decís con respecto a la verdad. Y, en fin, puesto que impugnáis únicamente cosas de las que no he afirmado nada, os armáis en vano contra fantasmas.

III. Para refutar las razones por las que yo he estimado que se podía dudar de la existencia de las cosas materiales, vos preguntáis aquí «por qué entonces yo camino sobre la tierra, etc.»; en lo cual es evidente que recaéis en la primera dificultad; porque colocáis como fundamento lo que se halla en controversia y tiene necesidad de prueba, a saber, que es tan cierto que camino sobre la tierra, que no se puede en manera alguna dudar de ello.

Y cuando, a las objeciones que yo me he hecho y cuya solución he dado, vos queréis añadir esta otra, a saber, «¿por qué entonces en un ciego de nacimiento no hay idea del color, o en un sordo, idea de los sonidos y de la voz?», hacéis ver muy bien que no tenéis ninguna que sea consecuente; porque ¿cómo sabéis que en un ciego de nacimiento no hay ninguna idea del color?, ya que a veces experimentamos que, aunque tengamos los ojos cerrados, se excitan sin embargo en nosotros sentimientos de color y de luz; y aunque se os concediese lo que decís, quien negare la existencia de las cosas materiales ¿no tendría también una razón tan buena para decir que un ciego de nacimiento no tiene ideas de los colores porque su espíritu está privado de la facultad de formarlas, como la que tenéis vos para decir que no tiene ideas de ellos porque está privado de la vista?

Lo que añadís sobre las dos ideas del Sol no prueba nada, pero cuando las tomáis ambas por una sola porque se refieren al mismo Sol, es lo mismo que si dijeseis que lo verdadero y la falso no difieren cuando se dicen de una misma cosa; y cuando negáis que se deba llamar con el nombre de idea a la que inferimos de las razones de la astronomía, restringís el nombre de idea sólo a las imágenes dibujadas en la fantasía, en contra de lo que yo he establecido expresamente.

IV. Vos hacéis lo mismo cuando negáis que se pueda tener una idea verdadera de sustancia, porque, decís, la sustancia no se percibe por la imaginación sino por sólo el entendimiento. Sin embargo yo he protestado ya muchas veces, oh carne, que no quería habérmelas con

quienes no quieren servirse sino de la imaginación y no del entendimiento.

Pero allí donde decís que «la idea de la sustancia no tiene realidad que no haya tomado en préstamo de las ideas de los accidentes bajo los cuales, o a la manera de los cuales, es concebida», hacéis ver claramente que no tenéis ninguna que sea distinta, porque la sustancia no puede nunca ser concebida a la manera de los accidentes, ni tomar de ellos su realidad; todo lo contrario, los accidentes son por lo común concebidos por los filósofos como sustancias, a saber, cuando los conciben como reales; porque no se les puede atribuir a los accidentes ninguna realidad (es decir, ninguna entidad más que modal), que no sea tomada en préstamo de la idea de la sustancia.

En fin, allí donde decís que «nosotros no formamos la idea de Dios sino sobre lo que hemos aprendido y escuchado de los otros», atribuyéndole, siguiendo su ejemplo, las mismas perfecciones que hemos visto que los otros le atribuyen, yo hubiese querido que hubierais añadido también de dónde tuvieron entonces esta misma idea de Dios los primeros hombres de quienes aprendimos y escuchamos estas cosas. Porque si ellos la tuvieron de ellos mismos ¿por qué nosotros no la podríamos tener de nosotros mismos? Ya que, si Dios se las reveló, Dios, por consiguiente, existe.

Y cuando añadís que «quien dice una cosa infinita le atribuye a una cosa que no comprende un nombre que tampoco entiende», no hacéis distinción entre la intelección conforme al alcance de nuestro espíritu, tal como cada uno reconoce suficientemente que tiene en sí del infinito, y la concepción entera y perfecta de las cosas, es decir, que comprende todo lo que hay en ellas de inteligible, la cual es tal que nadie la ha tenido nunca, no solamente del infinito, sino ni siquiera de ninguna de las cosas que hay en el mundo por pequeña que sea; y no es verdad que concibamos el infinito mediante la negación de lo finito, ya que, al contrario, toda limitación contiene en sí la negación del infinito.

Tampoco es verdad que «la idea que nos representa todas las perfecciones que atribuimos a Dios no tiene más realidad objetiva de la que tienen las cosas finitas». Porque vos mismo confesáis que todas esas perfecciones son amplificadas por nuestro espíritu para que puedan ser atribuidas a Dios; ¿pensáis entonces que las cosas así amplificadas no son mayores que las no amplificadas?, y ¿de dónde nos puede venir esa facultad de amplificar todas las perfecciones creadas, es decir, de concebir algo mayor y más perfecto de lo que son ellas, sino

únicamente de que tenemos en nosotros la idea de una cosa mayor, a saber, de Dios mismo? Y en fin, tampoco es verdad que Dios sería poca cosa si no fuera mayor de lo que lo concebimos; porque concebimos que es infinito, y no puede haber nada mayor que el infinito. Empero, vos confundís la intelección con la imaginación, y fingís que imaginamos a Dios como cierto gigante grande y poderoso, como lo haría quien, al no haber visto nunca un elefante, se imaginaría que es semejante a un gorgojo[112] de tamaño y grosor desmesurados, lo que, con vos, yo confieso que es muy impertinente.

v. Decís aquí muchas cosas para hacer como si me contradijerais, y sin embargo no decís nada contra mí, puesto que concluís la misma cosa que yo. Empero, entremezcláis sin embargo por aquí y por allá muchas cosas con las que yo no estoy de acuerdo; por ejemplo, que este axioma, *no hay nada en un efecto que no haya estado primeramente en su causa*, se deba entender más bien de la causa material que de la eficiente; porque es imposible concebir que la perfección de la forma preexista en la causa material, pero sí en la sola causa eficiente, y también que *la realidad formal de una idea sea una sustancia*, y muchas otras cosas semejantes.

vi. Si vos tuvierais algunas razones para probar la existencia de las cosas materiales, sin duda que las hubierais indicado aquí. Pero, puesto que preguntáis únicamente «si entonces es verdad que yo estoy incierto de que haya alguna otra cosa que yo que exista en el mundo», y como fingís que no hay necesidad de buscar razones para una cosa tan evidente, y os reportáis así a vuestros antiguos prejuicios, hacéis ver mucho más claramente que no tenéis ninguna razón para probar lo que afirmáis, que si no hubierais dicho nada en absoluto. En cuanto a lo que decís respecto de las ideas, eso no tiene necesidad de respuesta, puesto que restringís el nombre de idea a las solas imágenes dibujadas en la fantasía; y yo en cambio lo extiendo a todo lo que concebimos con el pensamiento.

Pero yo os pregunto, de paso, con qué argumento probáis que «nada obra por sí mismo». Porque no acostumbráis utilizar argumentos y probar lo que decís. Eso lo probáis con el ejemplo del dedo que no se puede golpear a sí mismo, y del ojo que no se puede ver si no es en el espejo: a lo que resulta fácil responder que no es el ojo el que se ve a sí mismo, ni el espejo, sino más bien el espíritu, único que

[112] En latín *ciron* (gorgojo): antes del descubrimiento del microscopio se consideraba el animal más pequeño.

conoce tanto al espejo como al ojo, y a sí mismo. Y hasta se pueden dar también otros ejemplos entre las cosas corporales de la acción que una cosa ejerce sobre sí, como cuando un trompo gira sobre sí mismo ¿no es esta conversión una acción que ejerce sobre sí?

En fin, hay que señalar que yo no he afirmado que «las ideas de las cosas materiales se deriven del espíritu», como me lo queréis hacer creer aquí; porque mostré luego expresamente que procedían con frecuencia de los cuerpos y que por ello se prueba la existencia de las cosas corporales; sino que solamente hice ver en ese lugar que en ellas no hay tanta realidad como para que, a causa de esta máxima: «No hay nada en un efecto que no se haya dado formal o eminentemente en su causa», se deba concluir que no han podido derivarse del solo espíritu; lo que vos no impugnáis de ninguna manera.

VII. Nada decís aquí que no hayáis dicho ya antes, y que yo no haya refutado por entero. Os advertiré sólo aquí, con respecto a la idea del infinito (que vos decís que no puede ser verdadera si yo no comprendo el infinito, y que lo que conozco de él no es más que una parte del infinito, y hasta una parte muy pequeña que no representa mejor al infinito de lo que representa a un hombre entero el retrato de un simple cabello), os advertiré, digo, que resulta contradictorio que yo comprenda algo, y que lo que yo comprendo sea infinito; porque para tener una idea verdadera del infinito, éste no debe de ninguna manera ser comprendido, ya que la incomprensibilidad misma se halla contenida en la razón formal del infinito; y es sin embargo una cosa obvia que la idea que tenemos del infinito no representa sólo una de sus partes, sino al infinito entero, según como debe ser representado por una idea humana; aunque sea cierto que Dios, o alguna otra naturaleza inteligente, pueda tener de él otra mucho más perfecta, es decir, mucho más exacta y más distinta que la que los hombres tienen de él, de la misma manera que decimos que quien no es versado en geometría no deja de tener la idea de todo el triángulo cuando lo concibe como una figura compuesta de tres líneas, aunque los geómetras puedan conocer muchas otras propiedades del triángulo y notar cantidad de cosas en su idea que aquél no observa en ella. Porque, así como es suficiente concebir una figura compuesta de tres líneas para tener la idea de todo el triángulo, así mismo es suficiente concebir una cosa que no está encerrada en límites algunos, para tener una idea verdadera y entera de todo el infinito.

VIII. Aquí vos caéis en el mismo error que cuando negabais que pudiéramos tener una verdadera idea de Dios: porque, aun cuando

nosotros no conozcamos todas las cosas que hay en Dios, sin embargo todo lo que conocemos que hay en Él es por completo verdadero. En cuanto a lo que decís, «que el pan no es más perfecto que quien lo desea, y que del hecho de que yo conciba que algo se halla actualmente contenido en una idea no se sigue que eso se halle actualmente en la cosa de la cual es idea, y también que yo juzgo sobre lo que ignoro», y otras cosas semejantes, todo eso, digo, nos muestra únicamente que vos queréis impugnar temerariamente muchas cosas cuyo sentido no comprendéis; porque, por el hecho de que alguien desee un pan, no se infiere que el pan sea más perfecto que él, sino únicamente que quien tiene necesidad de pan es menos perfecto que cuando no tiene necesidad de él. Y del hecho que algo se halle contenido en una idea, yo no concluyo que eso exista actualmente, a no ser cuando no se pueda asignar ninguna otra causa de esa idea sino eso mismo que ella representa actualmente existente; lo cual yo he demostrado que no se puede decir de muchos mundos, ni de ninguna otra cosa cualquiera, excepto únicamente de Dios. Y tampoco juzgo sobre lo que ignoro, porque yo aporté las razones del juicio que hacía, las cuales son tales, que vos no habéis podido hasta ahora refutar la más mínima.

IX. Cuando negáis que tengamos necesidad del concurso y de la influencia continua de la causa primera para ser conservados, negáis algo que todos los metafísicos afirman como muy obvio, pero en lo cual las personas poco letradas con frecuencia no piensan, porque dirigen sus pensamientos únicamente hacia aquellas causas que se llaman en la Escuela *secundum fieri* [según el devenir], es decir, de las cuales dependen los efectos en cuanto a su producción, y no sobre aquellas que llaman *secundum esse* [según el ser], es decir, de las cuales dependen los efectos en cuanto a su subsistencia y continuación en el ser. El arquitecto es así la causa de la casa, y el padre la causa de su hijo, únicamente en cuanto a la producción; por ello, una vez acabada la obra, ella puede subsistir y permanecer sin esa causa; pero el sol es la causa de la luz que procede de él, y Dios es la causa de todas las cosas creadas, no solamente en lo que depende de la producción de ellas, sino también en lo que concierne a su conservación o su duración en el ser. Por eso Él debe obrar siempre sobre su efecto de la misma manera para conservarlo en el primer ser que le ha dado. Y esto se demuestra muy claramente por lo que yo he explicado de la independencia de las partes del tiempo, lo que vos intentáis en vano de eludir al proponer la necesidad de la continuación que hay entre las partes del tiempo considerado en abstracto, de la que no se trata aquí, sino únicamente

del tiempo o de la duración de la cosa misma, del que no podéis negar que todos los momentos pueden ser separados de los que les siguen inmediatamente, es decir, que ella puede dejar de ser en cada momento de su duración.

Y cuando decís que hay «en nosotros suficiente virtud para hacernos perseverar mientras no sobrevenga ninguna causa corruptora», vos no caéis en la cuenta de que le atribuís a la criatura la perfección del Creador, en cuanto persevera en el ser independientemente de otro; al mismo tiempo que le atribuís al Creador la imperfección de la criatura, en cuanto que, si él quisiera alguna vez que dejáramos de ser, sería necesario que tuviera la nada como término de una acción positiva.

Lo que vos decís luego con respecto al *progreso al infinito*, a saber, que no hay «contradicción en que haya un progreso tal», lo desautorizáis inmediatamente después; porque vos mismo confesáis que es «imposible que lo haya en esa clase de causas que están conectadas y subordinadas entre ellas de tal manera que la inferior no puede obrar si la superior no la impulsa». Ahora bien, aquí no se trata sino de esta clase de causas, a saber, de las que dan y conservan el ser a sus efectos, y no de aquellas de las que los efectos no dependen sino en el momento de su producción, como son los padres; y por ello la autoridad de Aristóteles no me resulta aquí contraria, ni tampoco lo que decís de Pandora; porque vos mismo confesáis que yo puedo acrecentar y aumentar de tal manera todas las perfecciones que reconozco que se hallan en el hombre, que me será fácil reconocer que ellas me son tales que no podrían convenir a la naturaleza humana; lo que me resulta por entero suficiente para demostrar la existencia de Dios: porque sostengo que esa virtud para aumentar y acrecentar las perfecciones humanas hasta el punto en que ya no sean humanas, sino que se hallen elevadas infinitamente por encima del estado y la condición de los hombres, no podría estar en nosotros si no tuviéramos a un Dios por autor de nuestro ser. Pero, para no mentir, me extraña muy poco que no os parezca que yo haya demostrado eso con suficiente claridad; porque hasta ahora no he visto que vos hayáis comprendido bien ninguna de mis razones.

x. Cuando reprendéis lo que yo he dicho, a saber, «que no se le puede añadir ni disminuir nada a la idea de Dios», me parece que no habéis atendido a lo que dicen comúnmente los filósofos, que las esencias de las cosas son indivisibles; porque la idea representa la esencia de la cosa, a la que, si se le añade o disminuye lo que sea, se vuelve inmediatamente la idea de otra cosa: así se imaginaron antaño la idea

de Pandora; así se han hecho todas las ideas de los falsos dioses por quienes no concebían como se debe la idea del verdadero Dios. Pero después de que se ha concebido una vez la idea del verdadero Dios, aunque se puedan descubrir en él nuevas perfecciones que no se habían percibido todavía, su idea sin embargo no se acrecienta o aumenta, sino que únicamente se la vuelve más distinta y más expresa, ya que todas ellas debían estar contenidas en esa misma idea que se tenía antes, puesto que se supone que era verdadera; de la misma manera que la idea del triángulo no se aumenta cuando se llegan a reparar en él muchas propiedades que antes se ignoraban. Porque no penséis que «la idea que nosotros tenemos de Dios se forma sucesivamente por el aumento de las perfecciones de las criaturas»; ella se forma por completo y de una vez, porque concebimos mediante nuestro espíritu al ser infinito, incapaz de toda clase de aumento.

Y cuando preguntáis «cómo pruebo que la idea de Dios está en nosotros como una marca del artesano impresa sobre su obra, cuál es la manera de esta impresión y cuál la forma de esa marca», es lo mismo que si, habiendo reconocido en una pintura tanto artificio que yo considere que no es posible que esa obra haya salido de otra mano distinta de la de Apeles, y al llegar a decir que ese artificio inimitable es como una cierta marca que Apeles ha impreso en todas sus obras para hacerlas distinguir de las demás, vos me preguntarais cuál es la forma de esa marca, o cuál es la manera de esa impresión. En verdad, parece que en ese caso vos seríais más digno de risa que de respuesta. Y cuando proseguís, «si esa marca no es diferente de la obra, entonces vos mismo sois una idea, no sois otra cosa que una manera de pensar, sois la marca impresa y también el sujeto de la impresión», ¿no es esto tan sutil como si, por haber dicho yo que ese artificio por el cual las pinturas de Apeles se distinguen de las demás no es diferente de las pinturas mismas, vos objetaseis que esas pinturas no son entonces nada más que un artificio, que no están compuestas de ninguna materia y que no son más que una manera de pintar, etc.?

Y cuando, para negar que hayamos sido hechos a imagen y semejanza de Dios, vos decís que «Dios tiene entonces la forma de un hombre», y en seguida referís todas las cosas en las que la naturaleza humana es diferente de la divina ¿sois en ello más sutil que si, para negar que algunas pinturas de Apeles hayan sido hechas a semejanza de Alejandro, dijerais que Alejandro se parece entonces a una pintura, y que sin embargo las pinturas están compuestas de madera y de colores, y no de carne como Alejandro? Porque no es de la esencia de una

imagen ser en todo semejante a la cosa de la cual es imagen, sino que es suficiente que se le parezca en alguna cosa. Y es muy evidente que esa virtud admirable y muy perfecta de pensar que concebimos que hay en Dios, está representada por la que hay en nosotros, aunque mucho menos perfecta. Y cuando preferís comparar la creación de Dios con la operación de un arquitecto, más bien que con la generación de un padre, lo hacéis sin ninguna razón; porque, aunque esas tres maneras de obrar sean por completo diferentes, sin embargo la lejanía de la producción natural a la divina no es tan grande como la de la artificial a la misma producción divina. Empero, ni encontraréis que yo haya dicho que hay tanta relación entre Dios y nosotros como la hay entre un padre y sus hijos; ni tampoco es verdad que no hay nunca ninguna relación en el obrero y su obra, como se ve cuando un pintor hace una pintura que se le parece.

¡Pero con cuán poca fidelidad reportáis vos mis palabras, cuando inventáis que he dicho que «concibo esa semejanza que tengo con Dios, en que conozco que soy una cosa incompleta y dependiente», ya que, por el contrario, yo no he dicho eso sino para mostrar la diferencia que hay entre Dios y nosotros, por temor a que se creyese que yo había querido igualar a los hombre con Dios y a la criatura con el Creador! Porque en ese mismo lugar yo he dicho que no solamente concebía que en ello yo era muy inferior a Dios, y que aspiraba sin embargo a mayores cosas de las que tenía, sino también que esas grandes cosas a las que yo aspiraba se hallaban en Dios actualmente y de una manera infinita, a las que sin embargo les encontraba en mí algo semejante, puesto que yo osaba de alguna manera aspirar a ellas.

En fin, cuando vos decís «que hay lugar para extrañarse de por qué el resto de los hombres no tiene los mismos pensamientos de Dios que los que yo tengo, puesto que ha impreso en ellos su idea tan bien como en mí», es lo mismo que si os extrañaseis de que, al tener todo el mundo la noción de triángulo, sin embargo cada uno no repara por igual en otras tantas propiedades, y algunos hay que hasta le atribuyen falsamente muchas cosas.

Acerca de la cosas que se han objetado contra la Cuarta Meditación

1. Yo ya he explicado suficientemente cuál es la idea que nosotros tenemos de la *nada*, y cómo participamos del *no-ser*, nombrando negativa a esa idea, y explicando que no quiere decir otra cosa sino que no somos el Ser supremo y que nos faltan muchas cosas; pero vos buscáis por todas partes dificultades donde no las hay. Y cuando decís «que entre

las obras de Dios veo algunas que no son por completo acabadas», inventáis una cosa que yo no he escrito en ninguna parte y que nunca he pensado; ahora bien, únicamente he dicho que si ciertas cosas fueran consideradas, no como si hicieran parte de este universo, sino como por completo desprendidas y como cosas singulares, por ello podrían parecer imperfectas. Todo lo que decís luego sobre la causa final debe atribuirse a la causa eficiente; así, por el uso admirable de cada parte en las plantas y en los animales, etc., es justo admirar la mano de Dios que las ha hecho, y conocer y glorificar al obrero por la inspección de sus obras, pero no adivinar para qué fin haya creado todas las cosas. Y aunque en materia de moral, donde se permite con frecuencia el uso de conjeturas, resulte a veces piadoso y útil considerar el fin que Dios se ha propuesto para la conducción del universo, en la física, en cambio, donde todas las cosas se deben apoyar en sólidas razones, es cosa por completo ridícula. Y no se puede fingir que haya unos fines más fáciles de descubrir que otros; porque todos ellos están igualmente ocultos en el abismo inescrutable de su sabiduría. Y tampoco vos debéis fingir que ningún hombre pueda comprender las otras causas; porque no hay ninguna que no sea mucho más fácil de conocer que aquella del fin que Dios se ha propuesto en la creación del universo; y esas mismas que vos aportáis para que sirvan de ejemplo de la dificultad que hay para conocerlas son tan notorias, que pocas personas hay que no estén persuadidas de entenderlas bien. En fin, puesto que me preguntáis con tanta ingenuidad «qué ideas estimo yo que mi espíritu hubiera tenido acerca de Dios y de sí mismo, si desde el momento en que fue infundido dentro del cuerpo hubiera permanecido hasta ahora con los ojos cerrados, los oídos tapados y sin ningún uso de los sentidos», os respondo también ingenua y sinceramente que (con tal de que supongamos que no hubiese sido ni impedido ni ayudado por el cuerpo a pensar y a meditar), yo no dudo que hubiera tenido las mismas ideas que de ello tiene ahora, sino que las hubiera tenido mucho más claras y más puras; porque los sentidos son un impedimento en muchas ocasiones y no le ayudan en nada para concebirlas. Y de hecho no hay nada que impida a todos los hombres reconocer igualmente que tienen en ellos esas mismas y parecidas ideas, si no es porque se hallan de ordinario muy ocupados considerando las cosas corporales.

11. Tomáis aquí en toda ocasión de manera inoportuna *estar sujeto al error* por una imperfección positiva, aunque sin embargo ello sea únicamente (sobre todo en lo que respecta a Dios) una negación de

una gran perfección en las criaturas. Y la comparación de los ciudadanos de una república no cuadra con las partes del universo; porque la malicia de los ciudadanos, en tanto que referida a la república, es algo positivo; pero no sucede lo mismo con que el hombre esté sujeto al error, es decir, con que no tenga toda clase de perfecciones, habida cuenta del bien del universo. Ahora bien, la comparación puede establecerse mejor entre aquel que quisiera que el cuerpo humano estuviera cubierto de ojos para que pareciera más hermoso, ya que no hay en él parte más hermosa que los ojos, y aquel que piensa que no debería haber en el mundo criaturas no exentas de error, es decir, que no fueran por entero perfectas.

Además, lo que vos suponéis luego no es verdad de ninguna manera, a saber, «que Dios nos destina a obras malas, y que nos da imperfecciones y otras cosas semejantes». Así como tampoco es verdad que «Dios haya otorgado al hombre una facultad de juzgar incierta, confusa e insuficiente para esas pocas cosas que ha querido someter a su juicio».

III. ¿Queréis que os diga en pocas palabras «a qué se puede extender la voluntad cuando pasa los límites del entendimiento»? En una palabra, a todas las cosas donde acontece que erramos. Así, cuando vos juzgáis que el espíritu es un cuerpo sutil y delicado, desde luego que podéis muy bien concebir que es un espíritu, es decir, una cosa que piensa, y también que un cuerpo delicado es una cosa extensa; pero que la cosa que piensa y la que es extensa no sean más que una misma cosa, ciertamente no lo concebís, sino únicamente lo queréis creer porque lo habéis ya creído antes, y no os apartáis fácilmente de vuestras opiniones, ni abandonáis gustoso vuestros prejuicios. Así, cuando vos juzgáis que una manzana que por azar se halla envenenada será buena para vuestra alimentación, concebís en verdad muy bien que su olor, su color y hasta su gusto son agradables, pero no por ello concebís que esa manzana os deba ser útil si hacéis de ella vuestro alimento; pero porque lo queréis así, lo juzgáis de esa manera. Y así, yo reconozco muy bien que nada queremos de aquello de lo que no concebimos de cierta manera alguna cosa, pero niego que nuestro *entender* y nuestro *querer* sean de igual extensión; porque es cierto que podemos tener múltiples voluntades de una misma cosa, y sin embargo podemos no conocer de ella sino muy poco; y cuando no juzgamos bien, no por ello queremos mal, sino tal vez algo malo; y hasta se puede decir que nosotros no concebimos nada mal, sino que se dice que concebimos mal cuando juzgamos que concebimos algo más de lo que en efecto concebimos.

Aunque lo que vos negáis luego con respecto a la indiferencia de la voluntad sea de suyo muy obvio, no quiero sin embargo intentar probároslo; porque es algo que cada uno debe más bien sentir y experimentar en sí mismo, que persuadírselo por razón; y desde luego que no hay por qué maravillarse si en el personaje que desempeñáis y teniendo en cuenta la natural desproporción que hay entre la carne y el espíritu, parezca que no os cuidéis, ni reparéis en la manera como el espíritu obra en su interior. No seáis entonces libre, si eso os parece bien; por mí, yo disfrutaré de mi libertad, porque no solamente la siento en mí mismo, sino que veo también cómo, pretendiendo combatirla, en lugar de oponerle buenas y sólidas razones, os contentáis simplemente con negarla. Y tal vez encuentre yo más aceptación en el espíritu de los demás afirmando lo que he experimentado y aquello de lo cual cada uno puede hacer la prueba en sí mismo, que vos, que negáis una cosa por el solo hecho de que tal vez nunca la habéis experimentado. Y sin embargo resulta fácil juzgar por vuestras propias palabras que a veces la habéis experimentado: porque allí donde negáis que «podamos impedirnos que caigamos en el error», porque no queréis que la voluntad se dirija a algo que no sea determinado por el entendimiento, allí mismo estáis de acuerdo en que «podemos hacer de tal manera que no perseveremos en ello», lo que no puede de ninguna manera hacerse sin esa libertad que tiene la voluntad para dirigirse acá o allá sin esperar la determinación del entendimiento, que sin embargo vos no queréis reconocer. Porque si el entendimiento ha determinado una vez la voluntad para que haga un juicio falso, yo os pregunto: ¿cuándo ella comienza por primera vez a querer poner atención para no perseverar en el error, quién la determina a ello? Si es ella misma, entonces se puede dirigir hacia las cosas hacia las cuales el entendimiento no la impulsa, y esto era sin embargo lo que vos negabais hace poco, y lo que sigue constituyendo ahora todo el sujeto de nuestra disputa; y si ella es determinada por el entendimiento, entonces no es ella la que presta atención; sino que sucede únicamente que, así como ella se dirigía antes hacia lo falso que le era propuesto por él, así mismo por azar ella se dirige ahora hacia lo verdadero porque el entendimiento se lo propone. Pero además me gustaría saber cuál sea la naturaleza de lo falso que vos concebís y cómo pensáis que pueda ser el objeto del entendimiento. Porque, en cuanto a mí, que por lo falso no entiendo otra cosa sino la privación de lo verdadero, encuentro que hay una total contradicción en que el entendimiento aprehenda lo falso bajo la forma o la apariencia de lo verdadero, lo

que sin embargo sería necesario si él determinara alguna vez a la voluntad para que abrace la falsedad.

IV. En lo que respecta al fruto de estas Meditaciones, me parece que he advertido suficientemente en el prefacio, que yo pienso que habéis leído, que no habrá de ser grande para quienes, sin tomarse el esfuerzo de comprender el orden y la ligazón de mis razones, van a tratar únicamente de buscar en todos los eventos ocasiones de disputa. Y en cuanto al método por el cual podamos discernir las cosas que concebimos en efecto claramente de aquellas que sólo nos persuadimos de concebir con claridad y distinción, aunque yo pienso haberlo enseñado con suficiente exactitud, como ya lo he dicho, no me atreveré sin embargo a prometerme que lo puedan comprender con facilidad quienes trabajan tan poco para despojarse de sus prejuicios, que se quejan de que yo me haya extendido de manera demasiado larga y demasiado exacta en mostrar los medios para deshacerse de ellos.

Acerca de las cosas que se han objetado contra la Quinta Meditación

I. Como después de haber reportado así algunas de mis palabras, vos añadís que eso es todo lo que yo he dicho con respecto a la cuestión propuesta, me veo obligado a advertir al lector que no habéis puesto suficiente atención a la secuencia y ligazón de lo que he escrito; porque yo creo que para la prueba de cada cuestión la ligazón es tal, que todas las cosas que la preceden contribuyen a ella, así como una gran parte de las que la siguen: de manera que no podríais reportar fielmente todo lo que yo he dicho acerca de alguna cuestión, si no reportáis al mismo tiempo todo lo que he escrito de las otras.

En cuanto a lo que vos decís, que «os parece duro ver que se establezca algo inmutable y eterno distinto de Dios», tendríais razón si se tratara de una cosa existente, o bien, únicamente si yo estableciera algo de tal manera inmutable, que su inmutabilidad misma no dependiera de Dios. Pero así como los poetas fingen que los destinos han sido en verdad hechos y ordenados por Júpiter, pero que, una vez que han sido establecidos por él, él mismo se ha obligado a guardarlos, de igual manera yo no pienso que en verdad las esencias de las cosas, así como las verdades matemáticas que se pueden conocer de ellas, sean independientes de Dios, pero sin embargo pienso que, puesto que Dios lo ha querido así y así lo ha dispuesto, ellas son inmutables y eternas; ahora bien, que esto os parezca duro o no, muy poco me importa; para mí es suficiente con que sea verdadero.

Lo que alegáis luego con los universales de los dialécticos no me toca, porque yo los concibo de manera por completo diferente a ellos. Pero en cuanto respecta a las esencias que conocemos clara y distintamente, como la del triángulo o de alguna otra figura geométrica, os haré fácilmente confesar que las ideas de aquellas que están en nosotros no han sido sacadas de las ideas de las cosas singulares; porque lo que os mueve aquí a decir que son falsas no es sino porque no están de acuerdo con la opinión que vos habéis concebido acerca de la naturaleza de las cosas. Y hasta llegáis a decir un poco después que «el objeto de las puras matemáticas, como el punto, la línea, la superficie y los indivisibles de los que están compuestos, no pueden tener ninguna existencia fuera del entendimiento»; de donde se sigue necesariamente que nunca ha habido ningún triángulo en el mundo, ni nada de todo lo que concebimos que pertenece a la naturaleza del triángulo, o a la de alguna otra figura geométrica, y que por lo tanto las esencias de esas cosas no han sido sacadas de ninguna cosa existente. Vos decís, empero, que son falsas. Sí, según vuestra opinión, porque suponéis que la naturaleza de las cosas es tal que ellas no pueden serle conformes. Pero si no sostenéis también que toda la geometría es falsa, no podréis negar que en ella se demuestran muchas verdades que, al no cambiar nunca y al ser siempre las mismas, no es sin razón que se las llama inmutables y eternas.

Pero como ellas nos son tal vez conformes a la opinión que tenéis de la naturaleza de las cosas, ni siquiera tampoco a aquella que Demócrito y Epicuro construyeron y compusieron de átomos, entonces eso, con respecto a ellas, no es más que una denominación exterior que no les causa ningún cambio; y sin embargo no se puede dudar que sean conformes a esa verdadera naturaleza de las cosas que ha sido hecha y construida por Dios: no que haya en el mundo sustancias que tengan longitud sin anchura, o anchura sin profundidad; sino porque las figuras geométricas no son consideradas como sustancias, sino únicamente como términos bajo los cuales la sustancia está contenida. Sin embargo, yo tampoco estoy de acuerdo en que las ideas de esas figuras hayan caído alguna vez bajo nuestros sentidos, como cada uno suele estar persuadido de ordinario; porque, aunque no haya duda de que puedan darse en el mundo algunas que sean tales como las consideran los geómetras, niego sin embargo que haya alguna a nuestro alrededor, a no ser tan pequeña, que no hace impresión ninguna sobre nuestros sentidos: porque de ordinario ellas están compuestas de líneas rectas, y no pienso que nunca haya tocado nuestros sentidos

alguna parte de una línea que sea verdaderamente recta. También, cuando llegamos a mirar a través de una lente las que nos parecían ser las más rectas, las vemos por completo irregulares y curvas por todas partes, como las ondas. Por lo tanto, cuando percibimos por primera vez en nuestra infancia una figura triangular trazada sobre el papel, esta figura no pudo enseñarnos cómo se debía concebir el triángulo geométrico, porque no lo representaba mejor que un mal trazo a una figura perfecta. Pero como la verdadera idea del triángulo estaba ya en nosotros y nuestro espíritu la podía concebir con más facilidad que la figura menos simple o más compuesta de un triángulo dibujado, de allí proviene que, al haber visto nosotros esa figura compuesta, no la hayamos concebido a ella misma, sino más bien al verdadero triángulo. Así como cuando dirigimos la mirada sobre una hoja de papel donde hay algunos trazos dispuestos y arreglados de tal manera que representan el rostro de un hombre, esa vista entonces no excita tanto en nosotros la idea de esos mismos trazos, como la de un hombre: lo que no sucedería así, si el rostro de un hombre no nos fuera conocido de antes, y si no estuviéramos más acostumbrados a pensar en él que en los trazos, los que con bastante frecuencia ni siquiera podríamos distinguir unos de otros cuando estamos un poco alejados de ellos. Así, ciertamente, nunca podríamos conocer el triángulo geométrico por aquel que vemos trazado sobre el papel, si nuestro espíritu no hubiera tenido su idea por otra parte.

II. Yo no veo aquí de qué género de cosas queréis que sea la existencia, ni por qué no se la pueda llamar igualmente bien una propiedad, como a la omnipotencia, tomando el nombre de propiedad por toda suerte de atributo o por todo lo que puede ser atribuido a una cosa, tal como en efecto se lo debe tomar aquí. Pero, más aún, la existencia necesaria es verdaderamente en Dios una propiedad tomada en el sentido menos extenso, porque ella le conviene a Él solo, y sólo en Él ella hace parte de su esencia. También por esto la existencia del triángulo no debe compararse con la existencia de Dios, porque ella obviamente tiene en Dios otra relación con la esencia que no tiene en el triángulo; y en esto yo no cometo la falta que los lógicos llaman una petición de principio, cuando coloco la existencia entre las cosas que pertenecen a la esencia de Dios, como tampoco la cometo cuando entre las propiedades del triángulo coloco la igualdad del tamaño de sus tres ángulos con dos rectos. Tampoco es verdad que la esencia y la existencia en Dios, así como en el triángulo, puedan ser concebidas una sin la otra, porque Dios es su ser, y no el triángulo. Y sin embargo

yo no niego que la existencia posible sea una perfección en la idea del triángulo, así como la existencia necesaria es una perfección en la idea de Dios, porque esto la vuelve más perfecta de lo que son todas esas quimeras que suponemos que no pueden ser producidas. Vos no habéis, por lo tanto, disminuido en nada la fuerza de mi argumento, y continuáis engañado por ese sofisma que decís que era tan fácil de resolver. En cuanto a lo que añadís luego, ya he respondido suficientemente; y os equivocáis mucho cuando decís que no se demuestra la existencia de Dios como se demuestra que todo triángulo rectilíneo tiene sus tres lados iguales a dos rectos; porque la razón es parecida en ambos casos, exceptuando que la demostración que prueba la existencia de Dios es mucho más simple y más evidente que la otra. En fin, paso en silencio el resto de lo que vos continuáis diciendo, porque cuando decís que no explico suficientemente las cosas y que mis pruebas no son convincentes, pienso que con mejor título se podría decir lo mismo de vos y de las vuestras.

III. Contra todo lo que vos reportáis aquí de Diágoras, de Teodoro, de Pitágoras[113] y de muchos otros, yo os opongo los escépticos que ponían en duda las demostraciones mismas de la geometría, y sostengo que ellos no lo hubieran hecho, si hubiesen tenido el conocimiento cierto de la verdad de un Dios; y más aún, el que una cosa les parezca verdadera a más personas, ello no prueba que esa cosa sea más notoria y más obvia que otra, pero sí el que, quienes tienen un conocimiento suficiente de una y otra, reconozcan que una es conocida primeramente y es más evidente y más segura que la otra.

Acerca de las cosas que se han objetado contra la Sexta Meditación

I. Ya antes he refutado lo que vos negáis aquí, a saber, que «las cosas materiales, en tanto que son el objeto de las matemáticas puras, puedan tener alguna existencia». Por lo que respecta a la intelección de un kiliágono, no es verdad de ninguna manera que ella sea confusa, porque de él se pueden demostrar con gran claridad y gran distinción muchas cosas, lo que de ningún modo se podría hacer si sólo se lo conociera confusamente, o, como vos decís, sólo se le conociera el

[113] Gassendi señala a Diágoras (poeta griego del siglo V a.C.) y a Teodoro, llamado el Ateo (filósofo cirenaico del siglo IV) como ejemplos de ateos a quienes no convence la demostración de la existencia de Dios, y a Pitágoras, Platón, Arquímedes y Euclides, como matemáticos que no acuden a Dios para sustentar sus demostraciones.

nombre; pero es muy cierto que lo concebimos muy claramente todo entero y a la vez, aunque no lo podamos imaginar tan claramente: de donde resulta evidente que las facultades de entender y de imaginar no difieren únicamente según lo más o lo menos, sino como dos maneras de obrar totalmente diferentes. Porque en la intelección el espíritu no se sirve sino de sí mismo, mientras que en la imaginación él contempla alguna forma corporal; y aunque las figuras geométricas sean por completo corporales, sin embargo no hay que persuadirse de que esas ideas, que sirven para hacérnoslas concebir, sean también corporales cuando no caen bajo la imaginación; y, en fin, sólo puede ser digno de vos, oh carne, pensar que «las ideas de Dios, del ángel y del alma del hombre sean corporales o cuasi corporales, al haber sido sacadas de la forma del cuerpo humano y de algunas otras cosas muy simples, muy ligeras y muy imperceptibles». Porque quien se representa a Dios o aun al espíritu humano de esa manera, intenta imaginar una cosa que absolutamente no es imaginable, y no se figura otra cosa sino una idea corporal a la que le atribuye falsamente el nombre de Dios o de espíritu; porque en la verdadera idea del espíritu no hay más contenido que el solo pensamiento con todos sus atributos, entre los cuales no hay ninguno que sea corporal.

11. Vos hacéis ver aquí con claridad que os apoyáis únicamente en vuestros prejuicios, sin deshaceros nunca de ellos, puesto que queréis que no tengamos la menor sospecha de falsedad sobre las cosas en las que nunca hemos notado ninguna; por ello decís «que cuando miramos de cerca y tocamos casi con la mano una torre, estamos seguros de que es cuadrada, si nos parece así; y que cuando estamos en efecto despiertos no podemos estar dudosos de si estamos despiertos o soñamos», y otras cosas semejantes; porque no tenéis razón alguna para creer que hayáis nunca examinado con suficiente cuidado y observado todas las cosas en las que puede suceder que os equivoquéis; y tal vez no sería difícil mostrar que os equivocáis algunas veces en cosas que admitís así como verdaderas y como seguras. Pero cuando volvéis a decir allí «que al menos no se puede dudar de que las cosas nos aparezcan como ellas son»,[114] volvéis a lo que yo he dicho; porque esto mismo se halla en términos expresos en mi segunda Meditación; pero allí se trataba de la verdad de las cosas que están fuera de nosotros, sobre lo cual no veo que hayáis dicho absolutamente nada verdadero.

[114] El texto latino dice: *appareant quales apparent* («aparezcan tal como aparecen»).

III. Yo no me detengo aquí en las cosas que tantas veces habéis repetido, y que de nuevo repetís tan en vano en este lugar; por ejemplo, que hay muchas cosas que avancé sin prueba, que yo sin embargo sostengo haber demostrado con mucha evidencia; así como también que sólo quise hablar de cuerpos groseros y palpables cuando excluí los cuerpos de mi esencia; aunque sin embargo mi propósito haya sido excluir de ella cualquier clase de cuerpo, por pequeño y sutil que pueda ser, y otras cosas semejantes; porque ¿qué hay que responder a tantas palabras dichas y avanzadas sin ningún fundamento razonable, sino negarlas simplemente? Sin embargo, yo voy a decir de paso que me gustaría saber sobre qué os apoyáis para decir que yo he hablado más bien de cuerpos masivos y groseros, que de cuerpos sutiles y delicados. Decís que es porque he dicho que «tengo un cuerpo al cual estoy unido», y también que es «cierto que yo, es decir, mi alma, es distinta de mi cuerpo», donde confieso que no veo por qué estas palabras no podrían ser referidas tanto al cuerpo sutil e imperceptible como al que es más grosero y palpable; y no creo que este pensamiento pueda caer en el espíritu de otro que vos. Por lo demás, yo he hecho ver con claridad, en la segunda Meditación, que el espíritu podía ser concebido como una sustancia existente, aun antes de que sepamos que hay en el mundo algún viento, algún fuego, algún vapor, algún aire, o algún cuerpo cualquiera, por sutil y delicado que pudiera ser; pero, en cuanto a saber si en efecto era por ello diferente del cuerpo, yo he dicho allí que no era el lugar para tratarlo. Al haberlo reservado para esta sexta Meditación, ha sido también allí donde yo lo he tratado ampliamente, y donde he decidido esa cuestión mediante una demostración muy fuerte y verdadera. Pero vos, por el contrario, al confundir la cuestión que concierne a cómo pueda ser concebido el espíritu, con aquella que se fija en lo que es efectivamente, no hacéis aparecer otra cosa sino que nada habéis comprendido distintamente de todas estas cosas.

IV. Preguntáis aquí «cómo estimo que la especie o la idea del cuerpo, que es extenso, pueda ser recibida en mí que soy una cosa no extensa». A ello yo respondo que ninguna especie corporal es recibida en el espíritu, sino que la concepción o la intelección pura de las cosas, ya sea corporales, ya espirituales, se hace sin ninguna imagen o especie corporal; y en cuanto a la imaginación, que no puede ser sino de cosas corporales, es verdad que, para formar una, hay necesidad de una especie que sea un verdadero cuerpo y a la cual se aplique el espíritu, pero no que sea recibida en el espíritu. Lo que decís de la idea del Sol

que un ciego de nacimiento forma apoyándose en el simple conocimiento que tiene de su calor, se puede refutar fácilmente; porque este ciego puede muy bien tener una idea clara y distinta del Sol como de una cosa que calienta, aunque no tenga la idea de él como de una cosa que alumbra e ilumina. Y sin razón vos me comparáis con ese ciego; en primer lugar, porque el conocimiento de una cosa que piensa se extiende mucho más lejos que el de una cosa que calienta, más aún, es más amplio que cualquier conocimiento que tengamos de cualquier otra cosa, como yo he mostrado en su lugar, y también porque no hay nadie que pueda mostrar que esa idea del Sol que forma ese ciego no contiene todo lo que se puede conocer de él, a no ser quien, estando dotado con el sentido de la vista, conoce además de ello su figura y su luz; pero en cuanto a vos, no solamente no conocéis más que yo en lo que toca al espíritu, sino que no percibís en él todo lo que yo veo, de manera que en esto sois vos más bien quien parecéis un ciego, y, en lo que os concierne, a lo más se me puede llamar bizco[115] o poco clarividente, con todo el resto de los hombres.

Por lo demás, yo no he añadido que el espíritu no fuera extenso para explicar lo que él es y hacer conocer su naturaleza, sino únicamente para advertir que se equivocan quienes piensan que sea extenso. Lo mismo que si se hallaran algunos que quisieran decir que Bucéfalo es una música,[116] no sería en vano y sin razón que ello fuera negado por otros. Y desde luego, en todo lo demás que vos añadís aquí para probar que el espíritu tiene extensión, ya que, según decís, se sirve del cuerpo que es extenso, me parece que no razonáis mejor que si, por el hecho de que Bucéfalo relinche y emita así sonidos que pueden ser referidos a la música, sacarais la conclusión de que Bucéfalo es entonces una música. Porque, aunque el espíritu se halle unido a todo el cuerpo, de ello no se sigue que esté extendido por todo el cuerpo, porque no es lo propio del espíritu ser extenso, sino sólo pensar. Y él no concibe la extensión mediante una especie extensa que se halle en él, aunque la imagine al volverse y aplicarse a una especie corporal que es extensa, como lo he dicho anteriormente. Y, en fin, no es necesario que el espíritu sea del orden y de la naturaleza del cuerpo, aunque él tenga la fuerza o la virtud de mover el cuerpo.

---

115 En latín *lusciosus*, que puede traducirse por «miope» o «tuerto».

116 La pregunta de Gassendi decía: «¿Sería acaso clara y distinta la idea de Bucéfalo, si alguien supiera al menos que no es una mosca?». Parece que Descartes leyó «música» *(musica)* en vez de «mosca» *(musca)*.

v. Lo que vos decís aquí con respecto a la unión del espíritu con el cuerpo, es semejante a las dificultades precedentes. No objetáis absolutamente nada contra mis razones, sino que sólo proponéis las dudas que os parece que se siguen de mis conclusiones, aunque en efecto no os vienen al espíritu sino porque vos queréis someter al examen de la imaginación cosas que por su naturaleza no están sujetas a su jurisdicción. Así, cuando queréis comparar aquí la mezcla que se hace del cuerpo y del espíritu con la de dos cuerpos entremezclados, me basta con responder que no se debe hacer ninguna comparación entre esas dos cosas, porque son de dos géneros totalmente diferentes, y no se debe imaginar que el espíritu tenga partes, aunque conciba partes en el cuerpo. Porque ¿quién os ha enseñado que todo lo que el espíritu concibe debe estar en él realmente? Ciertamente, si ello fuera así, cuando él concibe el tamaño del universo tendría también en él ese tamaño, y no sería así sólo extenso, sino que hasta sería mayor que todo el mundo.

vi. Nada decís vos aquí que me sea contrario, y no dejáis de hablar mucho sobre ello; de donde puede aprender el lector que no se debe juzgar la fuerza de vuestras razones por lo prolijo de vuestras palabras.

Hasta aquí el espíritu ha discutido con la carne y, como era razonable, en muchas cosas no ha seguido sus sentimientos. Pero ahora quito la máscara y reconozco que en verdad hablo con el señor Gassendi, personaje tan recomendable por la integridad de sus costumbres y el candor de su espíritu, como por la profundidad y la sutileza de su doctrina, y cuya amistad me será siempre muy cara; protesto también, y él mismo lo puede saber, que yo habré de buscar siempre, hasta donde me sea posible, las ocasiones para adquirirla. Por esto yo le suplico no tomar a mal si, al refutar sus objeciones, he hecho uso de la libertad que es común a los filósofos; así como, por mi parte, le aseguro que nada he encontrado allí que no me haya sido muy agradable; pero, sobre todo, que me ha encantado que un hombre con sus méritos, en un discurso tan largo y elaborado con tanto cuidado, no haya aportado ninguna razón que destruya y derrumbe las mías, así como tampoco haya opuesto nada contra mis conclusiones a lo que no me haya sido muy fácil responder.

CONVERSACIÓN CON BURMAN

Traducción y notas de

ERNESTO LÓPEZ *y* MERCEDES GRAÑA

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa en la edición crítica de Adam y Tannery (AT), *Oeuvres*, 12 vols., París, Vrin, 1964 y sigs.

RESPUESTAS DE RENATO DESCARTES A CIERTAS DIFICULTADES DE SUS «MEDITACIONES», ETC.

En el margen: Obtenidas por Burman, quien el 20 de abril las comunicó en Amsterdan a Clauberg, de cuyo manuscrito las he copiado yo, en Dordrecht, a 13 y 14 de julio

Egmond, 16 de abril de 1648

PRIMERA MEDITACIÓN

VII, 18. Todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero lo he recibido de o por medio de los sentidos.

De los sentidos, es decir, de la vista, con la cual he percibido los colores, las figuras y todas las cosas semejantes; pero, aparte de la vista, las demás cosas las he recibido *por medio de los sentidos*, es decir, por el oído, porque así es como sé lo que he recibido de mis padres, de mis preceptores y de otros hombres.

No puede objetárseme haber omitido aquí los principios comunes y las ideas de Dios y de nosotros mismos, que nunca estuvieron en los sentidos (*Medit.*, VII, 40).

Pues, en primer lugar, también he recibido estas cosas *por medio de los sentidos*, es decir, por el oído.

En segundo lugar, el autor considera aquí al hombre que comienza a filosofar, y que sólo presta atención a lo que sabe que conoce. Pues, por lo que se refiere a los principios comunes y a los axiomas, como por ejemplo, «es imposible que lo mismo sea y no sea», los hombres que sólo tienen conocimientos sensibles, como nos ocurre a todos antes de filosofar, no los consideran ni les prestan atención; pero precisamente porque les son claramente innatos y los experimentan en sí mismos, los pasan por alto y sólo los consideran confusamente, pero nunca en abstracto y separados de la materia y de los casos particulares. Pues si los consideraran así, nadie dudaría de ellos; y si esto lo hubieran hecho los escépticos, nunca habría sido escéptico nadie, porque estos principios no pueden ser negados por quien les presta la debida atención.

En tercer lugar, aquí se trata principalmente de la cosa existente, de si ésta es.

VII, 22. Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino cierto genio maligno, tan sumamente astuto como poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme.

Aquí el autor vuelve al hombre tan dudoso y lo sume en tantas dudas como puede; y para ello no sólo recurre a las objeciones que suelen hacer los escépticos, sino a todas las objeciones posibles, para poder eliminar así después todas las dudas posibles; y con este fin introduce aquí un genio del que se podría objetar que está fuera de lugar.[1]

... *Tan sumamente astuto como poderoso*. Aquí el autor dice cosas contradictorias, porque la maldad no puede coexistir con el sumo poder.

VII, 140. Ahora bien, cuando advertimos que nosotros somos cosas pensantes, se trata de una primera noción que no se concluye de ningún silogismo; y cuando alguien dice: «yo pienso, luego soy o existo», tampoco deduce la existencia a partir del pensamiento por un silogismo, sino que conoce esto, por una simple intuición de la mente, como cosa evidente por sí.

O. —Pero ¿no se afirma lo contrario en *Princ*., I, 10?[2]

R. —Antes de esta conclusión: «pienso, luego soy», puede conocerse la premisa mayor: «todo lo que piensa es», porque en realidad es anterior a mi conclusión, que se apoya en ella.

Por eso dice el autor en los *Princip*. que esta premisa es anterior, porque siempre se presupone y precede implícitamente; pero no por ello sé siempre expresa y explícitamente que es anterior, y conozco antes mi conclusión, porque naturalmente sólo presto atención a lo que experimento en mí, como «pienso, luego soy», mientras que no presto la misma atención a aquella noción general: «todo lo que piensa es»; pues, como ya he advertido antes, no separamos estas proposiciones de los casos particulares, sino que las consideramos en ellos. Y en este sentido deben entenderse las palabras citadas.

[1] Lo que traducimos como «fuera de lugar» corresponde a una parte corrompida en el manuscrito. En AT, V, 147 se sugiere *seorsum* o *insulsum* por *sursum*. Nosotros proponemos *sursum versus*, «a contrapelo, fuera de lugar».

[2] En *Principios*, I, art. 10, se dice que «esta proposición, *yo pienso, luego soy*, es la primera y más cierta de todas las que se presentan a quien filosofa con orden; pero no negué por eso que sea necesario saber antes *qué es pensamiento, qué es existencia, qué es certeza*, así como *que no puede ocurrir que lo que piensa no exista*, y otras cosas semejantes; pero puesto que éstas son nociones completamente simples que no nos proporcionan conocimiento de ninguna cosa existente, no pensé que debieran ser conocidas» (AT, VIII-1, 8).

VII, 428. Que es imposible que Dios engañe a los hombres, se demuestra claramente a partir del hecho de que formalmente el engaño es no-ente, al cual no puede tender el ente supremo.

O. —Puesto que nosotros somos un compuesto que participa de la nada y del ente, tendemos en parte hacia el ente, en parte hacia la nada. Pero Dios, que es el sumo y puro ente, no puede tender hacia la nada. Esto es una meditación metafísica, y muy clara para quienes le prestan atención. Ahora bien, de aquí parece seguirse que Dios debería tender hacia la nada si mi facultad de percibir me engaña y me equivoca, pues yo la he recibido de Dios y la uso correctamente asintiendo sólo a lo que percibo claramente; en tal caso, Dios mismo me engañaría y tendería al no-ente. Se me dirá que, después de haber demostrado que Dios es y que no es engañador, puedo afirmar que no me engaña la inteligencia, porque la he recibido correctamente de Dios; pero me engaña la memoria, porque creo recordar cosas que en realidad no recuerdo, pues la memoria es débil.

R. —De la memoria no puedo decir nada, puesto que cada cual debe saber, por su propia experiencia, si recuerda bien; y si duda de ello, es conveniente que recurra a la ayuda de la escritura o algo similar.

VII, 245. No incurrí en círculo vicioso cuando dije que sabemos que son verdaderas las cosas que percibimos clara y distintamente, porque Dios es; y que sabemos que Dios es, porque lo percibimos claramente.

O. —Parece que sí hay tal círculo, pues en la tercera Meditación el autor prueba que Dios es por medio de axiomas, cuando aún no sabe si son ciertos.

R. —Sabe que lo son, porque les presta atención, y cuando hace esto está seguro de no equivocarse, y tiene que asentir a ellos.

O. —Pero nuestra mente sólo puede concebir una cosa cada vez. Ahora bien, esa demostración es muy larga y consta de varios axiomas, de manera que la mente ha de atender simultáneamente a muchos pensamientos diferentes, cada uno de los cuales ocurre en un momento diferente; de donde parece seguirse que no puede prestar atención a aquellos axiomas, pues un pensamiento impide otro.

R. —En primer lugar, no es verdad que la mente no pueda concebir más que una cosa cada vez; ciertamente, no puede concebir muchas simultáneamente, pero puede concebir más de una: ahora, por ejemplo, yo concibo y pienso simultáneamente que hablo y que

como. En segundo lugar, también es falso que el pensamiento ocurra en un momento, porque toda acción mía ocurre en el tiempo, y yo puedo continuar y perseverar en el mismo pensamiento durante algún tiempo.

O. —Pero en ese caso nuestro pensamiento sería extenso y divisible.

R. —De ningún modo. Ciertamente, es extenso y divisible en cuanto a la duración, porque su duración puede dividirse en partes; pero no lo es en cuanto a su naturaleza, que permanece inextensa; del mismo modo, podemos dividir la duración de Dios en infinitas partes, pero no por ello Dios es divisible.

O. —Pero la eternidad es al mismo tiempo y de una vez.

R. —Esto no lo podemos concebir. Ciertamente, es al mismo tiempo y de una vez en cuanto que a la naturaleza de Dios nunca se le puede añadir o quitar nada. Pero no es al mismo tiempo y de una vez en cuanto existe al mismo tiempo que el mundo; en efecto, puesto que podemos distinguir en ella partes *después* de la creación del mundo, ¿por qué no podríamos hacerlo también *antes* de ella, puesto que la duración es la misma? Ahora bien, la eternidad ha sido coextensa con las criaturas y ha durado con ellas, pongamos durante cinco mil años, y antes hubiera podido ser así también, si hubiéramos contado con una medida antes de la creación del mundo. Así pues, ya que nuestro pensamiento puede abarcar más de una cosa, y no se produce en un instante, es evidente que podemos abarcar completa la demostración de Dios, y que mientras lo hacemos estamos ciertos de no equivocarnos. Y así desaparece toda la dificultad.

VII, 246. Me parece evidente por sí que no puede haber nada en la mente, en cuanto que es una cosa pensante, de lo que no sea consciente.

O. —Pero ¿cómo puedes ser consciente, si ser consciente es pensar? Pues para pensar que eres consciente, pasas a otro pensamiento, y de este modo no piensas ya en la cosa que pensabas antes, y entonces no eres consciente de que piensas, sino de haber pensado.

R. —Ser consciente es, ciertamente, pensar y reflexionar sobre el propio pensamiento; pero es falso que esto no pueda hacerse mientras permanezca el pensamiento anterior, pues, como acabamos de ver, el alma puede pensar varias cosas a la vez y perseverar en su pensamiento, y reflexionar sobre sus pensamientos siempre que le plazca, y ser consciente así de su pensamiento.

vii, 246. *Porque entendemos que no hay nada en la mente, así considerada, que no sea pensamiento o dependiente del pensamiento.*

Como, por ejemplo, el movimiento de un brazo.

vii, 246. *Por lo cual no dudo de que la mente, tan pronto como es infundida en el cuerpo del niño, empieza a pensar y es al mismo tiempo consciente de su pensamiento.*

O. —El autor de estas objeciones conjeturaba que, en consecuencia, la mente debe pensar también siempre en los niños.[3]

R(esponde) el autor mostrándose de acuerdo.

O. —Pero si tenemos la idea innata de Dios y de nosotros mismos, ¿tiene la mente del niño una idea actual de Dios?

R. —Sería temerario afirmar esto, porque no disponemos de argumentos adecuados para ello. Además, no parece probable, pues en la infancia la mente está de tal manera inmersa en el cuerpo que todos los pensamientos que tiene proceden de las afecciones del cuerpo.

O. —Pero puede pensar varias cosas.

R. —Puede, si una no impide la otra, como ocurre aquí; pues el cuerpo afecta de tal modo al alma que es un obstáculo para ella, como ocurre cuando nos pinchamos con una aguja u otro instrumento: nos afecta de tal modo que no podemos pensar en otra cosa. Así también, un hombre que está soñoliento apenas piensa en otra cosa. Del mismo modo, la mente durante la infancia está tan inmersa en el cuerpo que no piensa más que en lo corpóreo; pues el cuerpo, que siempre obstaculiza el pensamiento de la mente, mucho más lo obstaculiza durante la juventud. Y el hecho de que no recordemos aquellos pensamientos se debe a que en el cerebro no quedó impresa ninguna huella de ellos como aquí; así es como ayer, etc., pensamos muchas cosas que ya no recordamos. Pero la mente nunca puede estar sin pensar; ciertamente, puede estar sin este o aquel pensamiento, pero no sin ninguno, del mismo modo que el cuerpo no puede ser en ningún momento sin extensión.

O. —Pero aunque no haya huellas impresas en el cerebro, y no haya por tanto memoria corporal, se da sin embargo la memoria intelectual, como en los ángeles y en las almas separadas, y gracias a ella recuerda la mente sus pensamientos.

R. —No niego la memoria intelectual, pues se da. Por ejemplo, cuando al oír que la voz R-E-Y significa suprema potestad, lo confío a

[3] «En los niños» es *in infantibus*, esto es, en los niños pequeños, en los que aún no hablan.

la memoria, y después evoco ese significado, esto ocurre ciertamente gracias a la memoria intelectual, pues entre aquellas tres letras y su significado no hay ninguna afinidad que me permita obtenerlo, sino que recuerdo lo que esas letras denotan por la memoria intelectual. Pero esta memoria intelectual es más propia de los universales que de las cosas particulares, de manera que por ella no podemos acordarnos en particular de todo lo que hemos hecho.

SEGUNDA MEDITACIÓN

VII, 26. *Pero ¿qué puedo pensar ahora que supongo que un engañador poderosísimo y, si cabe decirlo, maligno...?*

Se añade aquí una restricción porque el autor diría cosas contradictorias si dijera poderosísimo y maligno, sin más, porque el sumo poder y la maldad no pueden coexistir, y por ello dice: *si cabe decirlo*.

VII, 29. *¿Acaso alguna de estas cosas no es tan verdadera como que yo soy, aunque duerma siempre, e incluso aunque el que me creó me engañe cuanto pueda?*

Ignoro si fue Dios. ¿No pudo crearme aquel genio que me engaña? Aquí aún no lo sé, y sólo hablo confusamente de esto.

VII, 32. *Ahora que he investigado lo que es la cera y de qué modo se conoce...*

El autor examinó esto en lo precedente, al examinar todos los atributos y accidentes de la cera, que veía desaparecer en un momento y aparecer otros en su lugar.

VII, 359. *No he abstraído el concepto de la cera del concepto de sus accidentes.*

O. —Pero parece que sí hizo eso, pues en la misma Meditación enseña que los accidentes se separan de la cera, y que el cuerpo mismo o sustancia de la cera permanece.

R. —No hizo abstracción; pues aunque admitió y dijo que los accidentes, como la dureza, la frialdad y otros, desaparecen de la cera, dijo y advirtió también que siempre ocupan otros su lugar, de manera que la cera nunca está sin accidentes, y en consecuencia nunca la abstrajo de sus accidentes.

VII, 220. Para que un entendimiento creado sepa que tiene un conocimiento adecuado de una cosa, o que Dios no ha puesto en ella más que lo que él conoce, tendría que adecuar su facultad de conocer a la potestad infinita de Dios; lo cual es imposible.

O. —Pero ¿qué necesidad habría de ello, si Dios decidió limitar esta facultad en las criaturas, de modo que no tengamos necesidad de adecuarla a una infinita?

R. —No lo sabemos. Tomemos, por ejemplo, un triángulo, que parece una cosa muy simple y que creemos conocer adecuadamente con facilidad; sin embargo, no podemos conocerlo adecuadamente. Pues aunque demostremos todos los atributos que podemos concebir de él, sin embargo, otro matemático podrá descubrir en él, dentro de mil años, más propiedades, de manera que nunca estamos ciertos de haber comprendido todas las que podían comprenderse. Y lo mismo puede decirse del cuerpo y su extensión, y de todas las demás cosas. El propio autor no se atribuye el conocimiento adecuado de nada, pero está cierto de que en muchas cosas, si no en todas, tiene un conocimiento y unos fundamentos tales que, a partir de ellos, podría deducirse un conocimiento adecuado, y quizá lo ha hecho. Pero ¿quién podría asegurarlo?

TERCERA MEDITACIÓN

VII, 37. Si sólo considerase las ideas como ciertos modos de mi pensamiento, sin referirlas a ninguna otra cosa, apenas podrían darme ocasión de errar.

O. —Pero, puesto que todo error de las ideas procede de su relación y aplicación a las cosas externas, parece que no habría ocasión de errar si no se refirieran a éstas.

R. —Sin embargo, hay ocasión de errar aunque no las refiera a cosas externas a mí, pues podría equivocarme en su naturaleza misma: por ejemplo, si considerase la idea de color y dijera que es una cosa real, una cualidad, o incluso el color mismo que es representado por la idea tal como es; y si dijera que la blancura es una cualidad, aunque no refiriera esta idea a ninguna cosa externa a mí, pero dijera o supusiera que no hay nada blanco, entonces me equivocaría en abstracto tanto en la blancura misma como en su naturaleza o idea.

VII, 39. Tal vez hay en mí alguna otra facultad, aún no conocida bien por mí, que causa las ideas (adventicias).

O. —Pero ya sé que soy una cosa pensante; y sé que estas ideas no pueden provenir de una cosa pensante.

R. —Pero sólo se trataba de una objeción o una duda que se podía proponer. Además, aquí no considero mi naturaleza como lo hago después cuando reflexiono sobre ella, como tampoco lo hice en la primera Meditación ni en ninguna parte de la segunda; pero en esta tercera Meditación resuelvo poco después esta dificultad, cuando reflexiono con algo más de atención sobre mí mismo.

VII, 42. ... *De aquí se sigue necesariamente que yo no estoy solo en el mundo, sino que existe también alguna otra cosa que es causa de esa idea. Pero si no encuentro en mí una idea tal, no tendré ningún argumento que me permita estar cierto de la existencia de alguna cosa diferente de mí.*

O. —Pero en la quinta Meditación tenía otro argumento.

R. —Aquí habla del argumento que puede obtenerse de algún efecto de Dios, a partir del cual pueda concluir la causa suprema, es decir, Dios. Pero, después de haber examinado diligentemente todos estos efectos, halla que sólo podía inferir a Dios a partir de su idea. Por el contrario, el argumento de la quinta Meditación procede *a priori* y no desde el efecto. Este argumento viene después en las *Meditaciones*, porque el autor halla estos argumentos de tal manera que había de preceder el que deduce en esta tercera Meditación y seguir el otro. En cambio, en los *Principios* puso éste en primer lugar, porque el método y el orden de invención difiere de los de la exposición docente, y en los *Principios* expone y procede sintéticamente.

VII, 44. *Y puesto que sólo puede haber ideas de cosas...*

O. —Pero se da también la idea de la nada, que no es la idea de una cosa.

R. —Esa idea es sólo negativa, y apenas puede llamarse idea. Y el autor usa aquí la palabra idea propia y estrictamente. Pues se dan ideas de nociones comunes que no son propiamente ideas de cosas; pero entonces se la usa en sentido amplio.

VII, 45. *Pues ¿en razón de qué entendería que yo dudo, que deseo, esto es, que algo me falta, y que yo no soy del todo perfecto, si yo no tuviera la idea de un ente más perfecto, comparándome con el cual reconociera mis defectos?*

O. —Pero en el *Discurso del método* (VI, 559) dice que entiende muy evidentemente que la duda no es prueba de tanta perfección como el

conocimiento. Luego, conoce esto sin relación con el ente perfecto, pues no conoció a Dios antes que a sí mismo.

R. —En ese lugar del *Método* se contiene un epítome de estas *Meditaciones*, que debe exponerse por medio de éstas; luego, allí conoce su imperfección por medio de la perfección de Dios. Y aunque no hiciera esto explícitamente, lo hizo implícitamente. Pues explícitamente podemos conocer nuestra imperfección antes que la perfección de Dios, porque podemos atender a nosotros mismos antes que a Dios, y concluir nuestra finitud antes que su infinitud; pero implícitamente el conocimiento de Dios y de sus perfecciones debe preceder siempre al de nosotros mismos y nuestras imperfecciones. Pues en realidad la infinita perfección de Dios es anterior a nuestra imperfección, porque ésta es defecto y negación de aquélla; y todo defecto y negación presupone aquello de lo que es defecto y que niega.

O. —Entonces la nada debería presuponer el ente.

R. —Efectivamente, en metafísica la nada se entiende por medio del ente.

VII, 47. Y no veo por qué no podría, con la ayuda de un conocimiento infinito, alcanzar todas las demás perfecciones de Dios.

O. —¿Cómo puede contribuir el conocimiento para adquirir las perfecciones de Dios?

R. —Contribuiría muchísimo. Pues gracias a él nos hacemos más sabios, más prudentes, conocemos más claramente esas perfecciones; y si las conocemos claramente, las adquiriremos más fácilmente, pues la sabiduría y la prudencia nos procuran los medios para adquirirlas.

VII, 48. Si yo me hubiera dado lo mayor o más difícil, no me habría privado de lo que puede obtenerse más fácilmente; pero entonces no me habría privado de ninguna de las perfecciones de Dios, porque no me parecen más difíciles de hacer (que a mí mismo como sustancia).

Debe distinguirse aquí cuidadosamente entre intelección, concepción e imaginación, pues esta distinción es muy útil. Por ejemplo, las perfecciones de Dios no las imaginamos, ni las concebimos, sino que las entendemos. No concebimos cómo Dios lo entiende todo con un acto único, ni cómo sus decretos y él son lo mismo; lo entendemos, pero no lo concebimos, porque, por así decirlo, no nos lo podemos representar. Así pues, no concebimos las perfecciones y los atributos de Dios, sino que los entendemos; y si los concibiéramos, los concebiríamos como indefinidos. Ahora bien, si yo me hubiera

dado mi naturaleza y lo que soy, también me habría dado todas las perfecciones de Dios; es decir, me habría dado las perfecciones de Dios indefinidas como las concibo; por ejemplo, me habría dado un conocimiento mayor que el que tengo ahora, y después aún mayor, y así sucesivamente. Pero al multiplicar así las cosas indefinidas, se hacen infinitas, o más bien lo infinito, pues tal indefinido y lo infinito son lo mismo. Pues bien: tal como habría aumentado así cada vez más mi conocimiento, igualmente habría aumentado mis restantes atributos, que no me parecen muy difíciles de vislumbrar con el conocimiento, una vez que éste hubiera aumentado así,[4] y de esta manera yo me habría hecho Dios. Pero ya veo que no puedo hacerlo, y que no puedo aumentar mi conocimiento como yo quisiera. Luego, no soy por mí, etc.

VII, 166. Es más crear o conservar una sustancia que los atributos o propiedades de una sustancia; pero no es más crear una cosa que conservarla.

Naturalmente, se trata de los atributos o propiedades de una misma sustancia, pues aquí no debe compararse una sustancia con los atributos de otra.

O. —Pero los atributos forman una misma cosa con la substancia. Luego, no es más...

R. —Todos los atributos, considerados conjuntamente, forman, desde luego, una misma cosa con la sustancia, pero no la forman considerados uno por uno ni distributivamente; de manera que es más producir la sustancia que los atributos, considerando, naturalmente, algunos de ellos, o bien ahora uno, luego otro, y así todos y cada uno.[5]

---

[4] Nuestra traducción, «que no me parecen muy difíciles de vislumbrar con el conocimiento, una vez que éste hubiera aumentado así», no se corresponde con el texto propuesto en AT, v, 154: *quae mihi difficiliora non videntur cognitione, cum ita sint attingenda*, donde se advierte que *cum* es dudoso y que *sint* no es más que una conjetura. Pero el sentido del texto no admite *sint* (ni la traducción de Adam), por lo que nos permitimos hacer otra conjetura, que expresamos con las mayores reservas, ya que no hemos visto el manuscrito: *sint* podría sustituirse por *esset* o incluso por *auxisset* (el verbo *augeo* aparece inmediatamente antes en dos ocasiones en un contexto semejante); entonces, añadiendo una coma y un complemento al gerundio, sería: *quae mihi cognitione, cum ita auxisset, ad ea attingenda*, lo cual puede tolerar nuestra traducción, y es más coherente con lo demás.

[5] No nos parece aceptable la modificación del manuscrito propuesta en AT, v, 155, nota 2, por lo que traducimos el original.

VII, 48. Y no eludo la fuerza de estas razones con suponer que quizá siempre he sido como soy ahora, como si de aquí se siguiera que no tengo por qué preguntarme por el autor de mi existencia.

O. —Pero ¿no es esto lo que se sigue de lo que piensan los que dicen y prueban que no puede haber creación desde la eternidad, porque entonces sería independiente, como Dios mismo?

R. —Ellos verán. En lo que a mí respecta, no veo por qué no ha podido crear Dios a la criatura desde la eternidad; pues Dios ha tenido su poder desde la eternidad y, por lo tanto, no parece haber inconveniente en que lo haya podido ejercer desde la eternidad.

O. —Pero una causa libre se concibe como anterior a sus efectos y designios.

R. —En tal caso, tampoco los decretos de Dios podrían ser desde la eternidad, sobre todo porque el poder de crear y la creación no significan en Dios mayor acción que sus decretos; además, los decretos son actos de la voluntad, como la creación, que no es más que la voluntad de Dios; de no ser así, a Dios le ocurriría algo nuevo en la creación.

O. —Pero entonces se daría un número infinito.

R. —¿Qué hay de absurdo en ello? ¿Acaso no se da en la división de la cantidad? Se hacen distinciones inútiles, pues si puede darse un número infinito en la eternidad del futuro, como creemos por la fe, ¿por qué no puede darse también en la eternidad del pasado?[6]

O. —Pero las partes de la eternidad del pasado están juntas a un tiempo y son eternas[7] en acto, mientras que en la eternidad del futuro sólo en potencia están juntas a un tiempo, pero nunca en acto.

R. —En la eternidad del pasado no están juntas a un tiempo en acto, puesto que sólo una parte se da a un tiempo, a saber, el presente, mientras que las otras son como en la eternidad del futuro. Por lo tanto, si ésta puede darse, también puede darse aquélla. Así pues, aunque yo fuera desde la eternidad, las partes de mi duración serían diferentes unas de otras, y dependería de Dios. De manera que el argumento conserva su eficacia. Sin embargo, en la medida en que pudo, el autor procuró no ocuparse de este tipo de cuestiones en las *Meditaciones*, para evitarse conflictos con los pedantes, etc.

---

[6] Traducimos *in aeternitate a parte post y a parte ante*, brevemente, como «en la eternidad del futuro» y la «del pasado». La eternidad del futuro es la vida eterna que nos promete la fe.

[7] En AT, v, 155 se suprime «eternas», *aeternae*, y en la nota 4 se dice que pudo haber sido añadido por el copista. No encontramos justificada tal supresión.

VII, 51 Precisamente por ser Dios quien me creó, es muy verosímil que yo, en cierto modo, haya sido hecho a su imagen y semejanza.

VII, 373. Y cuando prefieres comparar la creación de Dios con la operación de un arquitecto, en vez de con la generación de un padre, no llevas razón; pues, aunque esos tres modos de obrar sean completamente diferentes, es más adecuado comparar la producción divina con la natural que con la artificial.[8]

O. —¿No pudo crearte Dios sin crearte a su imagen?

R. —No, por el común y verdadero axioma según el cual «el efecto es semejante a la causa». Ahora bien, Dios es mi causa y yo soy su efecto; luego, soy semejante a él.

O. —Pero el arquitecto es causa de la casa, sin que ésta le sea semejante.

R. —No es la misma clase de causa de que hablamos aquí, pues se limita a aplicar actividad a cosas pasivas, y por ello no es necesario que su obra se le asemeje. Aquí, en cambio, hablamos de la causa total, de la causa del ser mismo, la cual no puede producir algo que no se le asemeje, porque ella misma es ente y sustancia, y produce el ser, esto es, produce de la nada (modo éste de producir que sólo conviene a Dios), por lo que lo producido ha de ser, como mínimo, ente y sustancia, de manera que, en este sentido al menos, es semejante a Dios y representa su imagen.

O. —Entonces también una piedra, etc., será imagen de Dios.

R. —También lo es, aunque muy remota, exigua y confusa. En cambio, yo, que he recibido más de la creación de Dios, soy más a su imagen. Ahora bien, no tomo aquí la palabra imagen como se entiende vulgarmente, es decir, como si fuera un retrato, sino más ampliamente, como lo que tiene semejanza con otra cosa; y empleé estas palabras en las *Meditaciones*, porque en las Escrituras se dice en todas partes que fuimos creados a imagen de Dios.

VII, 161. Se llama sustancia toda cosa en la que está inmediatamente, como en su sujeto, y por la cual existe, algo que percibimos, esto es, alguna propiedad o cualidad o atributo cuya idea real está en nosotros.

Además del atributo que especifica a una sustancia, debe concebirse también la sustancia que subyace al atributo; así, por ejemplo, puesto que la mente es una cosa pensante, no sólo es pensamiento, sino también una sustancia que piensa.

[8] Se trata de una respuesta a Gassendi, autor de las *Quintas objeciones*.

VII, *139. Los que dicen que no tienen la idea de Dios, sino que, en vez de ella, forman la de algún ídolo, etc., niegan el nombre pero admiten la cosa.*

Porque para ellos imaginar un ídolo es como para nosotros formar una idea. Pero en la medida en que forman una idea real al imaginar un ídolo, forman una idea materialmente falsa.

VII, *139. Esta capacidad de concebir que es posible pensar un número mayor que el que yo pueda pensar nunca, no la he recibido de mí mismo, sino de algún otro ente más perfecto que yo.*

Esto no vale para un ateo, que no admitiría tal argumento, pues no es adecuado para convencerlo, ni el autor lo pretende. Debe unirse con los otros argumentos sobre Dios, y los presupone, así como que a partir de ellos se ha probado la existencia de Dios; como también que en esa respuesta el autor había probado que Dios es a partir de su idea, etc. De manera que ahí el sentido es éste: como ya sé y he probado que Dios es, y advierto que al contar no puedo llegar al número mayor, sino que siempre es posible pensar un número mayor que el que yo pueda pensar, de esto se sigue que yo no tengo aquella capacidad por mí mismo, sino que la he recibido de algún ente más perfecto que yo, a saber, de Dios, cuya existencia ya he probado anteriormente.

VII, *138. Admito sin dificultad que no es necesario que la idea de ángel sea producida en nosotros por un ángel, pues yo mismo dije en la tercera Meditación, que podemos componer esta idea a partir de las ideas que tenemos de Dios y del hombre.*

O. —Por lo que se refiere a la idea de ángel, es cierto que la formamos a partir de la idea de nuestra mente, y que el único conocimiento que tenemos de él procede de la idea de nuestra mente; de manera que no podemos considerar nada en la cosa misma que es el ángel, que no podamos advertir que está también en nosotros. Pero entonces el ángel y nuestra mente serán lo mismo, pues uno y otra son sólo cosas pensantes.

R. —Ambos son, en efecto, cosas pensantes; pero esto no impide que el ángel tenga muchas más perfecciones que nuestra mente, o en mayor grado, etc.; de manera que los ángeles pueden diferir específicamente de nosotros en cierto modo, así como, según santo Tomás, todos difieren específicamente entre sí, habiéndolos descrito como si hubiera estado en medio de ellos, de donde le viene el nombre y la gloria de *Doctor Angélico*; pero aunque se ocupó de esto casi más que de ninguna otra cosa, fue aquí más inepto que en ninguna. Pues ape-

nas conocemos a los ángeles, que, como ya dije, no podemos conocer a partir de nuestra mente sola; de manera que ignoramos todo lo que de ellos se suele investigar, a saber, si pueden unirse con un cuerpo, qué cuerpos eran los que adoptaban a menudo en el Antiguo Testamento, y cosas semejantes. Es preferible creerlas como vienen en las Escrituras: que, tal como aparecían, eran jóvenes, etc.

CUARTA MEDITACIÓN

VII, 55. *Pues ya sé que mi naturaleza es muy débil y limitada, mientras que la de Dios es inmensa, incomprensible e infinita, y por ello sé bien que él es capaz de innumerables cosas cuyas causas ignoro; y por esta sola razón estimo que las causas finales no tienen utilidad alguna en física; pues sería temerario investigar los fines de Dios.*

VII, 375. *Ni puede fingirse que unos fines de Dios sean más visibles que otros, pues todos están ocultos del mismo modo en el inescrutable abismo de su sabiduría.*

Debemos tener bien en cuenta que no debemos argumentar nunca desde el punto de vista de los fines. Pues, en primer lugar, el conocimiento del fin no nos lleva al conocimiento de la cosa misma, ya que su naturaleza permanece oculta. Y éste es el mayor defecto de Aristóteles, que siempre argumenta desde el punto de vista de la finalidad. En segundo lugar, todos los fines de Dios se nos escapan, y es temerario querer alcanzarlos. Pero no hablo aquí de los revelados, sino que los considero sólo como filósofo; pues en esto nos equivocamos mucho, ya que concebimos a Dios como un gran hombre que se propone tal y cual cosa, y trata de conseguirla con tales y cuales medios, lo cual está completamente fuera de la dignidad de Dios.

VII, 57. *Pues si considero mi facultad de entender, en seguida reconozco que es muy pequeña y finita, y al mismo tiempo formo la idea de otra mucho mayor, máxima e infinita; y a partir del hecho mismo de que yo pueda formarla, percibo que pertenece a la naturaleza de Dios.*

Puesto que a partir de la idea de Dios sé que Dios es el ente perfectísimo, al que convienen todas las perfecciones absolutas, no debo atribuirle nada que no sea absolutamente perfecto. Y todo lo que puedo pensar como tal y concebir como perfección absolutamente perfecta,

sé que pertenece a la naturaleza de Dios, por el hecho mismo de que puedo formar tal idea.

VII, 57. Considerada la voluntad con precisión y formalmente en sí misma no parece mayor en Dios que en mí, porque esta facultad sólo consiste en que podemos hacer o no hacer una cosa (esto es, afirmarla o negarla, procurarla o evitarla).

O. —Pero entonces nuestro entendimiento tampoco difiere del de Dios, aunque el de éste se extienda a más cosas, porque formalmente no son ambos más que la facultad de entender.

R. —No es lo mismo un entendimiento que otro, pues el entendimiento depende del objeto y no puede separarse de él. Ahora bien, nuestro entendimiento no sólo no se extiende a tantas cosas como el de Dios, sino que además es muy imperfecto en sí mismo, pues es oscuro y está unido a la ignorancia, etc.

O. —Pero entonces también nuestra voluntad es imperfecta, pues, cuando no la ejercemos con perfección, tan pronto queremos como dejamos de querer, y tan pronto se trata de una volición como de una veleidad.

R. —Pero esto no significa que nuestra voluntad sea imperfecta, sino sólo que nuestra volición es inconstante. La voluntad siempre es igualmente perfecta, y esa fluctuación procede del juicio, pues no juzgamos bien.

O. —Pero el juicio mismo es obra de la voluntad.

R. —Ciertamente, es obra de la voluntad, y como tal es perfecto. Toda su imperfección procede de la ignorancia del entendimiento, que si fuera suprimida, también desaparecería la fluctuación, y el juicio sería constante y perfecto. Pero estamos llevando mal la discusión: que cada cual experimente en sí mismo si no tiene una voluntad perfecta y absoluta, y si puede concebir algo que supere a la libertad de la voluntad. Nadie experimentará otra cosa. La voluntad es, pues, mayor que el entendimiento, y nos hace más semejantes a Dios.

VII, 61. Aunque no pueda evitar los errores por aquel primer modo que depende de una percepción evidente de todas las cosas sobre las que hay que deliberar, puedo sin embargo evitarlos de otra manera, que sólo depende de que recuerde que debo abstenerme de juzgar siempre que no esté seguro de la verdad de la cosa.

O. —¿Y por qué no podríamos hacer lo mismo cuando se trata de elegir entre lo bueno y lo malo? ¿Por qué no en las cosas sobrenatu-

rales, cuando también dependen de la voluntad,[9] que siempre puede ser indiferente?

R. —Esto deben explicarlo los teólogos. Al filósofo le basta considerar al hombre tal como es ahora en la naturaleza;[10] y yo he escrito mi filosofía de manera que pueda ser aceptada en todas partes, incluso entre los turcos, sin que sea un obstáculo para nadie. Ahora bien, nosotros somos íntimamente conscientes de nuestra libertad, y sabemos que, si queremos, podemos no asentir. En cuanto a lo bueno y lo malo, si la voluntad es indiferente, entonces es culpable, porque a diferencia de lo que ocurre con las cosas teóricas, sólo debe apetecer el bien sin indiferencia alguna.

En cuanto a las cosas sobrenaturales, los teólogos nos enseñan que hemos sido corrompidos por el pecado original, y que para ser capaces[11] de conocer el máximo bien y apetecerlo es necesaria la gracia. Pues los pecados proceden generalmente de la ignorancia, puesto que nadie puede apetecer el mal en cuanto mal. Y Dios nos concedió la gracia de prometernos la vida eterna por nuestras buenas obras (que sin embargo estamos obligados a cumplir en cualquier caso), en la cual nadie habría pensado ni habría aspirado nunca a ella. En cuanto a la voluntad, puede decirse que está corrompida por las pasiones.

VII, 432. No podemos imaginar nada bueno o verdadero, ni nada de lo que hay que creer, hacer u omitir, cuya idea haya estado en el entendimiento divino antes de que su voluntad se determinara a hacer que eso fuera tal.

O. —¿De dónde proceden entonces las ideas de las cosas posibles, que anteceden a la voluntad?

R. —Tanto ésas como todas las demás cosas dependen de Dios, pues su voluntad no sólo es causa de las cosas actuales y futuras, sino también de las posibles y de las naturalezas simples, y no podemos ni debemos imaginar nada que no dependa de Dios.

O. —¿Habría podido entonces Dios ordenar a la criatura que le odiase y haber instituido esto como bueno?

R. —Ahora no puede. Pero ignoramos lo que habría podido instituir; ¿por qué no habría podido ordenar eso a la criatura?

---

[9] Las cosas sobrenaturales que también dependen de la voluntad deben de ser las creencias y prácticas religiosas. Por eso no es preciso cambiar *pendent* por *pendeant*, ni aceptar la sugerencia de sustituir *etiam* por *non* (*vid.* AT, v, 159, notas 2 y 3).

[10] No nos parece aceptable la sustitución de *suis jam* por *sui juris* (*ibid.*, nota 4).

[11] Lo mismo para la conjetura de *salvi* por *apti* (*ibid.*, nota 5).

QUINTA MEDITACIÓN

VII, 64. *Hay una determinada naturaleza de esta figura, es decir, su esencia o forma, que es inmutable y eterna, que no ha sido fingida por mí, y que no depende de mi mente; lo cual es evidente porque se pueden demostrar varias propiedades de este triángulo..., las cuales, quiera o no quiera, conozco ahora claramente.*

O. —Entonces ni siquiera una quimera sería un ente de ficción, puesto que también puedo demostrar varias propiedades de ella.

R. —Todo lo que puede concebirse distinta y claramente en una quimera es ente verdadero, no ficticio, porque tiene una verdadera e inteligible[12] esencia; y esta esencia es por Dios tanto como la esencia actual de las demás cosas. En cambio, se dice que un ente es ficticio cuando suponemos falsamente que existe. De modo que todas las demostraciones matemáticas versan sobre entes y objetos verdaderos, y el objeto de la matemática en su totalidad, y todo lo que se considera en él, es ente verdadero y real, y tiene una naturaleza verdadera y real, no menos que el objeto de la física. La única diferencia consiste en que la física considera su objeto no sólo como verdadero y real, sino en acto y como tal existente, mientras que la matemática lo considera sólo como posible, como algo que no existe en acto en el espacio, pero que puede existir. Pero debe observarse que aquí hablamos de la percepción clara, no de la imaginación; pues aunque imaginemos clarísimamente la cabeza de un león unida al cuerpo de una cabra, y cosas semejantes, de ello no se sigue que esto exista, porque no percibimos claramente la supuesta unión que hay entre esas cosas; como cuando veo claramente que Pedro está de pie, pero no por ello[13] veo claramente que el estar de pie se contenga en la idea de Pedro ni esté unido a él. Y si nos acostumbráramos a las percepciones claras, no concebiríamos nada falso. Y si son claras o no, lo sabremos perfectamente por nuestra propia consciencia, a lo que contribuye lo que el autor incluyó en la primera parte de sus *Principios*, que sirve de gran ayuda.

---

[12] Lo mismo para la conjetura de *immutabilem* por *intellectualem* (*ibid.*, 160, nota 1). Por cierto que en la edición separada de Adam se dice que la conjetura es *intellectualem* (pág. 132, nota 11).

[13] No es aceptable la supresión de *ideo* propuesta en AT, v, 160, nota 5.

VII, 68. *No puedo entender que haya dos o más Dioses tales.*

O. —¿Por qué no, si serían Dioses?

R. —No serían Dioses, porque el Dios a que me refiero comprende en sí absolutamente todas las perfecciones.

O. —Eso es verdad entendiendo a Dios, por así decirlo, específicamente, pero no si se lo entiende individualmente, porque de esta manera un Dios no excluiría a otro, como ocurre con la mente: una mente tiene todas las perfecciones de la mente, pero no excluye que haya otra mente.

R. —Aquí la razón es otra, pues la palabra mente no significa absolutamente todas las perfecciones, como la palabra Dios. Si fuesen varios, no habría Dios, porque ninguno sería supremo, lo cual sería contradictorio. Sin embargo, no es contradictorio que Dios sea tres personas, porque todas son la misma esencia, y son así un solo Dios.

VII, 116. *Porque estamos tan acostumbrados a distinguir en todas las otras cosas la existencia de la esencia, que no advertimos bien por qué pertenece aquélla a la esencia de Dios y no a la de las otras cosas.*

O. —Pero ¿es correcta esta distinción? ¿Es entonces la esencia anterior a la existencia de tal modo que Dios al producir las cosas sólo produjo su existencia?

R. —Separamos correctamente esas dos cosas con el pensamiento, porque podemos concebir la esencia sin existencia actual, como una rosa en invierno; pero, tal como suelen distinguirse, no pueden separarse en la cosa misma, porque la esencia no fue antes que la existencia, ya que la existencia no es más que la esencia existente, y por lo tanto una cosa no es anterior a la otra, ni diferente o distinta de ella.

VII, 152. *Toda contradicción o imposibilidad consiste sólo en un concepto nuestro que une mal ideas contrarias, y no puede darse en una cosa exterior al entendimiento, porque es evidente que si algo es exterior al entendimiento, no es contradictorio sino posible.*

O. —Pero nuestras ideas dependen de las cosas; luego, si hay contradicción en aquéllas, también la habrá en éstas.

R. —Ciertamente, las ideas dependen de las cosas, en cuanto las representan; pero la contradicción no está en las cosas, sino sólo en nuestras ideas, porque lo único que unimos de un modo incompatible son las ideas. Las cosas en cambio, no son incompatibles entre sí, porque todas pueden existir, de manera que una no es incompatible con otra. En las ideas ocurre lo contrario, porque en ellas unimos cosas

diferentes, que no son incompatibles por separado, pero a partir de ellas hacemos una sola, y así surge la contradicción.

VII, 152. Se da la contradicción en nuestros conceptos oscuros y confusos, pero no puede darse nunca en los claros y distintos.

O. —¿No podría darse en los conceptos claros que son incompatibles entre sí, como por ejemplo cuando se combinan la idea de ente finito y la de infinito?

R. —No, porque aunque esas ideas sean claras separadamente, no lo son cuando están juntas. En tal caso tienes una idea muy oscura, porque no concibes claramente esa unión y unidad, sino muy oscuramente.

VII, 382. Cuando en nuestra infancia vimos por primera vez una figura triangular pintada en un papel, esa figura no pudo enseñarnos cómo hay que concebir el verdadero triángulo, tal como es considerado por los geómetras, porque éste no se contiene en aquélla de otro modo que una estatua de Mercurio en un madero.

O. —Pero a partir de ese triángulo imperfecto formas el perfecto.

R. —Pero ¿por qué el imperfecto suscita la idea del perfecto en vez de la de sí mismo?

O. —Suscita ambas ideas: primero la de sí mismo, y a partir de aquí deduces la del perfecto.

R. —Eso no puede ser, pues yo no podría concebir el triángulo imperfecto si no tuviera la idea del perfecto, ya que aquél es la negación de éste. Por eso, al ver un triángulo, concibo el perfecto, comparándolo con el cual advierto luego que el que veo es imperfecto.

SEXTA MEDITACIÓN

VII, 71. De mi facultad de imaginar, que experimento que uso cuando considero las cosas materiales, parece seguirse que éstas existen.

Es decir, que existe mi cuerpo, del que me sirvo para imaginar.

VII, 73. Aunque careciera de esa facultad de imaginar, no hay duda de que yo seguiría siendo el mismo que soy ahora.

Sería como los ángeles, que no imaginan.

VII, 73. Si existe algún cuerpo al que la mente esté de tal manera unida que se aplique voluntariamente a él como inspeccionándolo...

O. —¿Qué es ese inspeccionar? ¿Entender? Si es esto, ¿por qué se usa una palabra distinta? Si no lo es, entonces la mente es más que una cosa que entiende o que piensa, pues antes de estar unida al cuerpo tiene la capacidad de inspeccionarlo; ¿o bien procede esta capacidad de la mente de su unión con el cuerpo?

R. —Es uno de los especiales modos de pensar de que se habla en la pág. 81,[14] que ocurre del siguiente modo. Cuando los objetos externos actúan sobre mis sentidos y pintan su idea o más bien su figura, y la mente advierte estas imágenes que se pintan en una glándula, entonces se dice que la mente *siente*; pero cuando las imágenes no son pintadas en la glándula por las cosas externas, sino por la mente misma, que representa y forma las cosas externas en el cerebro sin estar éstas presentes, se trata de la *imaginación*; de manera que la diferencia entre la imaginación y la sensación consiste sólo en que en ésta las imágenes son pintadas por los objetos externos, que están presentes, mientras que en aquélla lo son por la mente, sin los objetos externos y como con sus ventanas cerradas. A partir de aquí resulta evidente por qué puedo imaginar un triángulo, un pentágono y cosas semejantes, pero no un quiliógono, etc. Pues como la mente puede formar fácilmente tres líneas y pintarlas en el cerebro, entonces puede inspeccionarlo fácilmente e imaginar así un triángulo, un pentágono y cosas semejantes. Pero como no puede trazar y formar así mil líneas en el cerebro, sino sólo confusamente, tampoco puede imaginar distintamente un quiliógono, sino sólo confusamente; y tan es así, que muy difícilmente podemos imaginar incluso un heptágono o un octógono. El autor, que tiene bastante imaginación y que ejercita su ingenio en esto desde hace tiempo, puede imaginarlos con bastante distinción; pero otros no pueden. Y a partir de aquí también resulta evidente de qué modo intuimos aquellas líneas como presentes, y por qué se necesita una singular tensión del ánimo para imaginar e inspeccionar así el cuerpo. Esto es evidente por lo que se ha dicho.

VII, 78. En primer lugar, puesto que ya sé que todas las cosas que entiendo clara y distintamente puede hacerlas Dios tal como las entiendo...

No puede preguntarse si la mente no será un modo en vez de una sustancia, o si no podrá ser ambas cosas, porque esto es contradictorio;

[14] Se refiere a la edición de Amsterdam de 1642.

pues si es lo uno no es lo otro. Pero, puesto que el pensar o el pensamiento es un atributo, puede preguntarse a qué sustancia le conviene: ¿a la corpórea o más bien a la incorpórea y espiritual? Entonces la respuesta es clara: pues, ya que concibes claramente la sustancia corpórea y también concibes claramente la sustancia pensante, como distinta de la sustancia corpórea, a la que niega, así como la corpórea niega a la pensante, entonces actuarías absurdamente e irías contra tu intelección si dijeras que ambas son la misma sustancia, pues las concibes claramente como dos sustancias, de las cuales una no sólo no implica la otra, sino que incluso la niega.

VII, 81. Yo no sólo estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con él.

O. —Pero ¿cómo puede ocurrir esto, y cómo puede el cuerpo afectar al alma, y viceversa, siendo naturalezas completamente diferentes?

R. —Esto es muy difícil de explicar; pero basta aquí con la experiencia de ello, que es tan clara que de ningún modo puede negarse, como se ve en el caso de las pasiones, etc.

VII, 89. Y si alguna vez la sequedad de garganta no aparece, tal como suele, porque la bebida convenga a la salud del cuerpo, sino por alguna causa contraria, como ocurre en un hidrópico, es mucho mejor que engañe entonces que si engañara siempre, estando el cuerpo bueno.

O. —Pero si tal es la naturaleza de nuestros sentidos, ¿por qué Dios no suplió este defecto en el alma, dándole el conocimiento de esos errores, para que los precaviera?

R. —Dios fabricó nuestro cuerpo como una máquina, y quiso que funcionara como un instrumento universal, que trabajara siempre del mismo modo según sus leyes. De aquí que cuando está bien dispuesto, dé al alma un conocimiento correcto; pero cuando está mal, no deja de afectar al alma según esas mismas leyes, de donde debe resultar un conocimiento tal que ella sea engañada; porque si el cuerpo no proporcionara este conocimiento, no actuaría uniformemente y según sus leyes universales, y habría en Dios un defecto de constancia, porque no le permitiría funcionar de la misma manera cuando las leyes y los modos de funcionar son los mismos.

VII, 433. Los matemáticos usan el nombre de superficie de dos modos: o bien como si fuera un cuerpo del que sólo se considera la longitud y la anchura, pero no la profundidad...

Los matemáticos conciben así una superficie, que consta de muchas líneas sin profundidad, como nosotros decimos, por ejemplo, que este tablero es plano cuando no consideramos en él profundidad alguna.

VII, 433. La superficie puede llamarse muy propiamente extremidad, tanto del cuerpo contenido como del continente, en el sentido en que se dice que son contiguos los cuerpos cuyas extremidades están juntas.

O. —No se habla aquí según la verdad de las cosas, pues entonces habría una sola extremidad común a ambos cuerpos, sino según el modo general de hablar, por el que en las escuelas se dice que son contiguos los cuerpos cuyas extremidades están juntas. Pues si las extremidades están juntas o, como nosotros decimos, si les corresponde a ambos una sola extremidad, ¿serán contiguos o continuos? Parecen continuos, porque para el continuo sólo parece requerirse que dos cuerpos tengan la misma extremidad. Pero si éstos son continuos, ¿cómo serán entonces los contiguos? ¿Debe haber otro cuerpo entremedias? Pero entonces ya no serían contiguos.

R. —Me da igual cómo definan esto los demás. Yo llamo continuos a dos cuerpos cuyas superficies están de tal modo inmediatamente juntas, que ambos se mueven con uno y el mismo movimiento, y ambos se detienen juntos. De no ser así, son contiguos.

Conviene observar que no es preciso dedicarse tanto a las *Meditaciones* ni a las cosas metafísicas, ni trabajarlas hasta ese extremo con comentarios, etc. Menos necesario aún es revisarlas más profundamente de lo que lo hizo el autor, como pretenden algunos, pues él mismo ya las compuso inicialmente con la suficiente profundidad. Basta con conocerlas en general y de una vez, y recordar luego la conclusión; pues, de lo contrario, se separa demasiado la mente de las cosas físicas y sensibles, haciéndola inepta para examinarlas, cosa que sería, sin embargo, muy deseable que los hombres hicieran, porque ello resultaría de gran utilidad para su vida.[15] El mismo autor explicó suficientemente las co-

[15] Aunque no es ésta la única ocasión en que Descartes muestra cierta displicencia hacia su propia metafísica (*vid.* carta a Isabel, del 28 de junio de 1643, y otra a Chanut para la reina Cristina, del 26 de febrero de 1649), no es éste el tono general de sus escritos. Así, por ejemplo, en las segundas respuestas de las *Meditaciones* dice, refiriéndose a la primera meditación: «quisiera que los lectores, antes de pasar a las demás, emplearan en considerar las cosas de que se trata no sólo el breve

sas metafísicas en sus *Meditaciones* contra los escépticos, etc., y probó su certeza de tal modo que no es necesario volver a intentarlo ni atormentarse durante mucho tiempo meditando sobre estas cosas; basta con conocer el primer libro de los *Principios*, en el que se contiene lo que se necesita saber de metafísica para la física.

VIII-2, 358. O. —En la pág. 42 de las *Observaciones contra cierto programa*[16] dice el autor que ninguna idea, en cuanto la formamos con el pensamiento, es causada[17] por los sentidos, sino que todas son innatas. ¿Son innatas entonces ideas como la del misterio de la Trinidad, etc.?

R. —En primer lugar, no dice que todas las ideas son innatas, sino que también hay algunas adventicias, como qué es la ciudad de Leyden, la de Alcmar, etc.

En segundo lugar, aunque la idea que nos representa expresamente la Trinidad no sea innata, nos son innatos sus elementos y fundamentos, pues tenemos la idea innata de Dios, la del número tres, y otras semejantes, a partir de las cuales, con ayuda de la revelación de las Escrituras, formamos la idea completa del misterio de la Trinidad, y es así como lo concebimos.

---

tiempo que se requiere para leerla, sino algunos meses, o por lo menos algunas semanas» (AT, VII, 130). Algo semejante puede decirse de la recomendación de no separar demasiado la mente de las cosas sensibles, pues por toda su obra se encuentran recomendaciones en sentido contrario. Obsérvese que las recomendaciones en el otro sentido las hace Descartes o bien a mujeres o bien, como en este caso, a un joven.

[16] Se trata del opúsculo de Descartes conocido como *Observaciones contra el programa de Regius*, publicado en 1647.

[17] Traducimos *exhiberi* por «es causada».

LIBRO PRIMERO

VIII-1, 14 (Art. 23). De ningún modo se puede pensar que Dios siente, sino sólo que entiende y quiere; pero no como nosotros, por operaciones en cierto modo distintas, sino que entiende, quiere y hace al mismo tiempo todas las cosas por una acción única, siempre la misma y absolutamente simple. Y cuando digo todas las cosas, quiero decir todas las cosas reales, pues no quiere la malicia del pecado, que no es una cosa real.

Cómo lo hace, no podemos concebirlo, sino sólo entenderlo. Si concebimos a Dios de otra manera, se debe a que lo consideramos como a un hombre como nosotros, que lo hacemos todo por medio de muchas y diferentes acciones. Pero si prestamos la debida atención a la naturaleza de Dios, veremos que sólo podemos entenderlo haciendo todas las cosas por medio de una acción única.

O. —Parece que esto no puede ser, porque podemos concebir algunos decretos como no ejecutados y mudables, los cuales decretos, por consiguiente, no resultan de una acción única de Dios y no son Dios mismo, puesto que pueden, o al menos podrían, separarse de él, como, por ejemplo, el decreto de la creación del mundo y otros semejantes, a los que fue completamente indiferente.

R. —Todo lo que hay en Dios no es en realidad diferente de Dios, sino que es Dios mismo. En cuanto a los decretos de Dios que ya han sido ejecutados, Dios es completamente inmutable en ellos, y metafísicamente no puede concebirse esto de otro modo. Ahora bien, en lo que toca a la ética y la religión, ha prevalecido la opinión de que Dios es mudable, a causa de las plegarias de los hombres; pues nadie habría rogado a Dios si supiera o estuviera convencido de que es inmutable. Para eliminar esa opinión y conciliar la inmutabilidad de Dios con las plegarias de los hombres, hay que decir que Dios es sin duda inmutable, y que desde la eternidad decretó si me concedería o no lo que

pido; pero también hay que decir que lo decretó de tal modo que al mismo tiempo decretó concedérmelo por mis plegarias, siempre que además de rogar viviera bien, de manera que debo rogar y vivir bien si quiero obtener algo de Dios. Ésta es la situación en ética, donde el autor, al examinar la verdad de las cosas, vio que estaba de acuerdo con los gomaristas, pero no con los arminianos ni con los jesuitas. En cambio en metafísica sólo es posible entender que Dios es completamente inmutable. Y no importa que esos decretos hayan podido separarse de Dios, pues esto apenas podemos decirlo; en efecto, aunque Dios sea indiferente a todas las cosas, decretó así necesariamente, porque necesariamente quiso lo mejor, aunque fue su voluntad lo que hizo que esto fuera lo mejor. Y aquí no deberían separarse la necesidad y la indiferencia en los decretos de Dios, pues aunque haya actuado con la máxima indiferencia, al mismo tiempo actuó con la máxima necesidad. Además, aunque concibamos que aquellos decretos pueden separarse de Dios, esto sólo lo concebimos bajo la influencia de nuestra razón, que establece una distinción mental entre los decretos de Dios y Dios mismo, pero no es una distinción real, de manera que en realidad aquellos decretos no han podido estar separados de Dios, y no son posteriores a él ni distintos de él, ni Dios ha podido ser sin ellos. Resulta evidente entonces que Dios lo hace todo por una acción única. Pero puesto que esto no podemos conocerlo con nuestra razón, nunca debemos permitirnos subordinar la naturaleza y operaciones de Dios a nuestra razón.

VIII-I, 14 (Art. 26). No hay que disputar nunca sobre lo infinito, sino sólo considerar como indefinidas las cosas en que no advertimos límite alguno, como son la extensión del mundo, la divisibilidad de las partes de la materia, el número de las estrellas, etc.

O. —El autor ha sido el primero que ha hallado esa distinción. Pero alguien dirá: ¿cómo es el mundo?, ¿tiene límites precisos?, ¿puede existir algo en acto e individualmente que no tenga una naturaleza determinada y unos límites, incluso en el caso del número, la cantidad, etc.?

R. —Nosotros no podemos encontrar límite alguno en aquellas cosas, de manera que respecto de nosotros son indefinidas, aunque quizá sean infinitas, pues lo indefinido ininterrumpidamente multiplicado, como ocurre aquí, es lo infinito mismo. Y así quizá podamos decir que el mundo es infinito; y lo mismo del número, etc. Pero quizá Dios concibe y entiende límites precisos en el mundo, en el núme-

ro, en la cantidad, etc., y entonces estas cosas para él serán finitas. Pero nosotros vemos que la naturaleza de estas cosas supera nuestra capacidad y que, en cuanto que somos finitos, no podemos comprenderlas; así que para nosotros son indefinidas o infinitas.

VIII-1, 22 (Art. 48). Todo lo que es objeto de nuestra percepción lo consideramos o bien como cosas o bien como afecciones de las cosas; o bien como verdades eternas, que no tienen existencia alguna fuera de nuestro pensamiento.

O. —¿Y las contingentes, como «el perro corre»?

R. —Por verdades eternas el autor entiende aquí lo que se llama nociones comunes, como «es imposible que lo mismo sea y no sea», y otras así. En cuanto a las verdades contingentes, pertenecen a las cosas existentes que implican y en las que están implicadas.

LIBRO SEGUNDO

VIII-1, 41 (Art. 1). Pues entendemos claramente la materia como una cosa completamente diferente de Dios y de nosotros, es decir, de nuestra mente; y también nos parece ver claramente que su idea procede de cosas exteriores a nosotros, a las que es completamente semejante.

O. —Pero *nos parece* expresa duda.

R. —He usado esa expresión porque quizás alguien podría negar que lo viéramos. Pero este *parecer* es suficiente para esa demostración, pues el ver es cosa de la mente y de la consciencia, y debe resolverse, por lo tanto, en nuestro parecer, según el cual aquellas ideas deben proceder de las cosas materiales.

VIII-1, 54 (Art. 26). Así, por ejemplo, no empleamos una acción mayor para mover un barco que está quieto en un agua encalmada, que para detenerlo de pronto cuando se mueve; o no mucho mayor: pues en el primer caso hay que descontar el peso del agua que levanta el barco y su viscosidad,[18] *que pueden llegar a detenerlo.*

Cuando navega un barco vemos que levanta el agua con sus costados y que la congrega sobre sí a un nivel más alto que el resto del agua; y aquella agua se mantiene así congregada porque es pesada, de ma-

[18] Traducimos *lentor* por «viscosidad» (aunque en español también existe la palabra «lentor»).

nera que puede detener el barco si éste no recibe el suficiente empuje. En cuanto a la viscosidad, bien se sabe lo que es.

VIII-1, 58 (Art. 32). Un punto cualquiera del cuerpo que se mueve describe una sola línea. Y no importa que esta línea sea a menudo muy torcida, y que por ello parezca generada por varios movimientos diferentes.

Es, efectivamente, muy torcida cuando una rueda avanza girando alrededor de su eje, porque entonces el punto describe muchos círculos, que no son simples y perfectos, pues como avanzan continuamente resultan compuestos y torcidos. Y a partir de aquí pueden entenderse las otras cosas hasta el final.

VIII-1, 68 (Arts. 46-52). La primera... y la séptima regla del movimiento.

El autor explicó y dilucidó un poco esas reglas en los *Principios* en francés,[19] porque muchos se quejaban de su oscuridad.

LIBRO TERCERO

VIII-1, 80 (Art. 2). Debemos guardarnos de opinar demasiado soberbiamente de nosotros mismos. Lo cual ocurriría... sobre todo si imagináramos que Dios ha creado todas las cosas sólo para nosotros.

Sin embargo, ésta es una costumbre muy arraigada entre los hombres, que piensan que son queridísimos por Dios, y que por ello hizo todas las cosas para ellos. Creen que su morada, la Tierra, es anterior a todas las cosas, que todas están en ella y que han sido hechas para ella. Pero ¿qué sabemos nosotros de lo que Dios haya podido producir fuera de la Tierra, en las estrellas, etc.? ¿Cómo sabemos que en esos otros lugares no puso otras criaturas, otras vidas y, por decirlo así, hombres o al menos criaturas análogas al hombre? Quizás allí pueden vivir almas separadas u otras criaturas, cuya naturaleza se nos escapa. ¿Cómo sabemos que Dios no produjo infinitas especies de criaturas, desplegando así su poder en la creación de las cosas? Ignoramos todas estas cosas, porque ignoramos los fines de Dios, y por ello no debemos tener una opinión tan alta de nosotros, como si todas las cosas estuvieran entre nosotros y fueran para nosotros, pues

[19] Los *Principios de filosofía* fueron publicados por Descartes en latín en 1644. En la traducción francesa, debida a Picot, de 1647, introdujo el autor bastantes explicaciones.

quizás en otra parte existan otras infinitas criaturas mucho mejores que nosotros.

VIII-I, 99 (Art. 45). *Incluso adoptaré aquí algunas hipótesis que consta que son falsas... y para explicar mejor las cosas naturales remontaré aquí sus causas más atrás de lo que yo crea que aquéllas han existido nunca. Pues no hay duda de que el mundo fue creado desde el principio con toda su perfección.*[20]

El autor podría explicar suficientemente con su filosofía la creación del mundo tal como se describe en el Génesis (por cierto que si alguien le explicara este libro, o el Cantar y el Apocalipsis, sería para él tan grande como Apolo); y ya intentó hacerlo en alguna ocasión, pero abandonó la empresa, porque no quería explicar él lo que corresponde a los teólogos. En cuanto al Génesis, quizá la narración de la creación que hay en él es metafórica, y por ello es cosa de los teólogos. Y además no debe entenderse la creación como dividida en seis días, sino que debe dividirse en días[21] debido a nuestro modo de concebir, como la dividió Agustín en sus *Pensamientos sobre los ángeles*. Pues ¿por qué se dice que las tinieblas precedieron a la luz? Por lo que se refiere a las aguas del diluvio, fueron sin duda sobrenaturales y milagrosas. Lo que se dice de las cataratas del abismo es también metafórico, y su sentido se nos oculta. Algunos las hacen caer del cielo, y prueban que habían sido puestas allí desde la creación, porque se dice que Dios puso las aguas sobre el cielo *(haschâmaïm)*. Pero *haschâmaïm* entre los hebreos significa también con muchísima frecuencia aire, y, si no me equivoco, se debe a nuestros prejuicios el que tengamos al aire por el cielo. Así pues, las aguas colocadas sobre el aire son las nubes. También tienen otra voz para significar el aire, a saber, *hâ âretz*.[22]

VIII-I, 100 (Art. 46). *Todos los cuerpos del mundo son de una y la misma materia, divisible en infinidad de partes, y dividida ya efectivamente en muchas, que se mueven de diversos modos con movimientos en cierto modo circulares.*

---

[20] Es decir, aunque el autor suponga, con vistas a la explicación, una situación, por decirlo así, embrionaria del mundo, él cree que fue creado desde el principio «con toda su perfección», o sea, con hombres adultos, etc.

[21] En AT, v, 169, se propone *dici* en vez de *dies*. No nos parece aceptable.

[22] En el original, las dos palabras hebreas vienen en el correspondiente alfabeto. Ponemos la transcripción fonética que se facilita en notas en el lugar citado de AT, donde se advierte que *haschâmaïm* apenas se usa para significar «el aire», y que *hâ âretz* no significa «el aire», sino «la tierra».

O. —Pero ¿dónde se ha dicho o se ha probado esto?

R. —En el libro 2, cuando el autor enseñó que todo movimiento es en cierto modo circular.

VIII-1, 101 (Art. 46). *Supondremos que Dios dividió al principio toda esa materia de que se compone este mundo visible en partículas lo más iguales posible entre sí, y de magnitud mediana, es decir, intermedia respecto de las que componen ahora los cielos y los astros.*

Las llama *medianas* en comparación con las del primer elemento, aunque son por lo menos cien veces más pequeñas de lo que podrían percibir nuestros sentidos; y las llama *intermedias* porque lo son respecto del primero y tercer elementos.

VIII-1, 101 (Art. 46). *Y que todas estas partículas se movían con la misma fuerza de dos maneras: cada una alrededor de su propio centro, e independientemente unas de otras, formando así un cuerpo fluido, como pensamos que es el cielo; y muchas juntas alrededor de algunos otros puntos igualmente distantes entre sí, dispuestos tal como están ahora los centros de las estrellas fijas.*

O. —Pero esta compleja hipótesis no parece lo bastante simple,[23] pues Regius parece que la deduce del movimiento.

R. —Sin embargo, sí es suficientemente simple; es más, es simplicísima si prestamos atención a la infinidad de cosas que de ella se deducen. Pues ¿qué podemos imaginar más simple que el que un cuerpo fluido, como es toda esta materia, se mueva formando diversos vórtices, puesto que por naturaleza un cuerpo fluido se mueve en vórtices?

En cuanto a Regius, su demostración es nula; y es sorprendente que mientras en física se ha dedicado a seguir las opiniones del autor, e incluso a conjeturarlas cuando las ignoraba, en cambio en metafísica contradice al autor cuanto puede, a pesar de que conoce sus opiniones.

La hipótesis del autor es muy simple si prestamos atención a las cosas que deduce, que son casi infinitas, y tal deducción y conexión lo prueban suficientemente. Pues el autor advirtió después que podía

[23] La conjetura que se propone para esta frase en AT, v, 170, nota 1, es inaceptable, pues invierte el sentido. En la edición separada de Adam, pág. 94, nota 24, se sustituye *paulo videtur* por *haud videtur*, lo cual nos parece innecesario (aunque de hecho traduzcamos así, porque quedaría poco natural «parece bastante poco simple»).

deducir todas las cosas a partir de ella, y quiere jurar ante Dios que, cuando estableció estas hipótesis, no había pensado en las otras cosas, como el fuego, el imán, etc., que después vio que podían explicarse muy pulcramente a partir de ellas.

Es más, en el *Tratado del animal*, en que el autor ha trabajado este invierno, advirtió que, cuando sólo quería explicar las funciones del animal, vio que apenas podía hacerlo sin explicar la conformación del animal desde el huevo, la cual advirtió que se seguía de sus principios de tal manera que podía explicar el porqué del ojo, del nervio óptico, del cerebro, etc.; y descubrió que la naturaleza había sido constituida de tal manera según sus principios, que no podía ser de otro modo. Pero como no quería continuar esta investigación tan ampliamente, dejó de escribir el *Tratado*. Con todo, reconoce que recuerda con gran placer los pocos pensamientos que tuvo sobre el Mundo, que los estima en mucho, y que no desea cambiarlos por otros diferentes.

VIII-1, 104 (Art. 50). Cuanto menor es un cuerpo, mayor es su superficie en comparación con el volumen.[24]

Esto es matemático. Pero debe entenderse de cuerpos que tienen la misma figura, como por ejemplo, dos esferas, etc. Pues una comparación de otra clase no vale.[25] Esto es evidente en la división de un cubo. En efecto, supongamos un cubo, que consta de seis superficies, y dividámoslo en cuatro partes: tendremos muchas superficies más; y muchas más todavía si lo volvemos a dividir.

Pero se dividen según su volumen.

No debe excluirse la superficie, porque sin ella no hay volumen; pero aquí sólo se consideran estos cuerpos formalmente.

VIII-1, 106 (Art. 53). También pueden distinguirse tres cielos en el mundo. Supongamos que el primer cielo es toda la materia comprendida en el espacio AEI, que gira alrededor del centro S; y que el segundo es toda la que compone otros innumerables vórtices alrededor de los centros E, f; y que el tercero es todo lo que se encuentra más allá de estos dos cielos.[26]

---

[24] Traducimos *moles* por «volumen». Adam traduce «cantidad de material».

[25] Aquí remite el texto a la pág. 160 de los *Principios*, es decir, a los arts. 122-123 de la 3.ª parte.

[26] Puesto que esto es un comentario a una obra que se supone conocida, los *Principios*, no nos ha parecido necesario reproducir aquí la figura. Viene en la pág. 106 de AT, VIII-1, y al final de AT, IX-2 (*3ème. planche*).

El autor considera este tercer cielo como el empíreo, y estima que es inmenso respecto del segundo, y mucho más respecto del nuestro. Y el hecho de que concibamos nuestro cielo y nuestra Tierra tan grandes y como conteniendo todas las cosas, se debe a nuestros prejuicios; pues consideramos la Tierra como la finalidad de todas las cosas, y no pensamos que es un planeta, que se mueve igual que Marte, Saturno, etc., cuerpos estos a los que no damos tanta importancia. Ahora bien, antes de la creación de este mundo y del espacio no había nada, ni espacio ni cosa alguna, y sin embargo Dios era inmenso y omnipresente como ahora; pues era en sí; pero después de la creación, no pudo dejar de estar presente en el mundo.

VIII-1, 115 (Art. 63). Hay que observar que la fuerza de la luz no consiste en alguna duración de movimiento, sino sólo en presión, es decir, en una primera preparación para el movimiento, aunque quizá no se siga de ella el movimiento mismo.

Esto puede ocurrir sin movimiento, como cuando empujamos con ambas manos un instrumento de hierro o de madera por una y otra parte, de tal manera que no se produzca ningún movimiento, porque presionamos igual por las dos partes, y la resistencia es la misma. Aquí ocurre lo mismo: la materia del segundo elemento presiona sobre nuestros ojos, pero como en éstos hay resistencia, el ojo a su vez presiona la materia, de manera que hay presión por ambas partes sin que se produzca movimiento alguno. Y aunque los hombres no quieran aceptar ahora esta explicación de la naturaleza de la luz, bastante después de 150 años verán que es verdadera y buena.

VIII-1, 117 (Art. 66). Los movimientos de esos vórtices se desvían un tanto para ser concordantes.

Esta figura apenas puede entenderse sin la ayuda de unas ocho bolitas, con las que se demuestre aquel movimiento; pues aunque el autor estaba acostumbrado a usar la imaginación, apenas podía concebirlo sin las bolitas. A los demás les resultaría mucho más difícil, porque estas cosas dependen de la matemática y la mecánica, y pueden demostrarse mejor con una demostración ocular que con una explicación verbal.

VIII-1, 119 (Art. 68). La inexplicable variedad que aparece en la situación de las estrellas fijas parece mostrar que los vórtices que giran alrededor de ellas no son iguales entre sí.

O. —Quizá sean iguales, aunque parezcan desiguales al no guardar la misma distancia entre sí.

R. Por eso mismo son desiguales; pues la desigual distancia entre las estrellas resulta de la desigual magnitud de los vórtices que las rodean, y por ello son desiguales en magnitud.[27]

VIII-1, 138 (Art. 83). Porque el espacio debe ser más estrecho entre los centros de los vórtices contiguos que entre las demás partes.

Como se ve en la figura de la pág. 88, la materia contenida entre S y el centro F del vórtice contiguo se estrecha en un espacio más angosto que la que se contiene entre S, E y F, porque es estrechada y oprimida por S y F, que son contiguos, mientras que no es oprimida así por S, E y F, porque allí hay un espacio libre sin nada que la constriña u oprima.

VIII-1, 194 (Art. 144). Vemos cómo un trompo, por el solo hecho de ser lanzado una vez por un niño, adquiere la suficiente fuerza para perseverar en su movimiento durante algunos minutos, y da miles de vueltas aunque sea muy pequeño y tanto el aire circundante como la tierra en que se apoya ofrezcan resistencia a su movimiento. Así también puede creerse fácilmente que, por el solo hecho de que un planeta fuera movido cuando fue creado, ha podido continuar sus giros desde el comienzo del mundo hasta hoy, sin ninguna disminución notable de su velocidad; pues mucho más breves son los cinco o seis mil años que tiene el mundo, comparados con la magitud de un planeta, que un minuto comparado con el pequeño volumen de un trompo.

Esta comparación es bastante clara. Pues así como el trompo perseveraría siempre en su movimiento si no se lo impidiera el aire que lo rodea, y como es pequeño resiste poco tiempo, es decir, unos minutos, así también las estrellas perseverarían siempre en su movimiento si no se lo impidieran los cuerpos contiguos. Ahora bien, como son cuerpos muy grandes, resisten más fácilmente al aire circundante o a otros cuerpos, y esto durante algunos miles de años. Pues cuanto mayor es un cuerpo, tanto más fácilmente continúa moviéndose y resiste a

[27] Hasta la última frase, todo parece referirse a la magnitud de los vórtices; pero esta última es introducida por *quae*, que sólo puede ser aquí nom. plural femenino, por lo que parece referirse ahora a las estrellas. Puede ser un error del que copió el manuscrito. Adam traduce refiriéndose desde el principio a las estrellas; nosotros hemos conservado la ambigüedad.

otros cuerpos; así, el autor declara haber visto que un niño hacía que un trompo muy grande se moviera durante casi un cuarto de hora, precisamente porque era grande. Lo mismo ocurre con las estrellas. Y es evidente que el trompo resiste al aire, porque si te acercas a él, adviertes el viento que se produce por la resistencia del trompo y el movimiento que imprime al aire.

VIII-1, 198 (Art. 150). Hay otras causas de que la Tierra gire alrededor de su eje; pues si antes fue un astro luminoso, que estaba en el centro de un vórtice, sin duda giraba así, y ahora la materia del primer elemento, congregada en su centro, tiene todavía movimientos semejantes, y hace que aquélla se mueva.

Es decir, interiormente, en cuanto que la mueve por sus partes, del mismo modo que el viento, cuando se introduce en una vejiga, la impele y mueve sus partes.[28]

LIBRO CUARTO

VIII-1, 213 (Art. 23). Cómo esa materia celeste impulsa hacia abajo todas las partes de la Tierra, que así resultan graves. —Hay que observar que la fuerza que tiene cada una de las partes de la materia celeste para alejarse de la Tierra, no puede surtir efecto a menos que, mientras ellas suben, desplacen y empujen por debajo de ellas algunas partes terrestres cuyo lugar ocupan. Pues como todo el espacio que rodea la Tierra está ocupado o bien por partículas de cuerpos terrestres o bien por materia celeste, y todos los glóbulos de esta materia celeste tienen igual propensión a alejarse de ella, ninguno tiene fuerza para expulsar de su lugar a otros semejantes. Pero como tal propensión no es tan grande en las partículas de los cuerpos terrestres, cuando aquellos glóbulos tienen encima algunas de éstas, deben ejercer sobre ellas toda su fuerza. Y así la gravedad de cada cuerpo terrestre no es producida propiamente por toda la materia celeste que lo rodea, sino sólo por aquella parte de la misma que, si el cuerpo desciende, asciende inmediatamente a su lugar, y que por lo tanto es completamente igual a ella en magnitud.

O. —Pero cuanto más sólido es un cuerpo, con tanta mayor fuerza se aleja del centro, como se ve en una honda: lanza con más velocidad una piedra que un trozo de madera. Ahora bien, los cuerpos terrestres son más sólidos que los otros; luego...

[28] Adam traduce *partes* por «paredes» y por «lados» (*parois* y *côtés*).

R. —Rechazo el argumento, porque, en primer lugar, los cuerpos terrestres no son más sólidos que los glóbulos celestes, sino que éstos son tan sólidos o más que los cuerpos terrestres, y en tal medida se mueven más deprisa. Y, en segundo lugar, porque estos glóbulos se mueven mucho más deprisa que los cuerpos terrestres, pues son más pequeños, y la misma Tierra es un gran cuerpo con muchas cavidades y poros, por lo que pierde movimiento fácilmente y lo comunica a otro cuerpo, de manera que no puede moverse tan deprisa como estos glóbulos; y así, estos glóbulos, más veloces que los cuerpos terrestres, desalojan a éstos y los hacen graves.

VIII-1, 216 (Art. 27). Finalmente, hay que observar que, aunque las partículas de la materia celeste se muevan de diversos modos al mismo tiempo, todas sus acciones se dan al mismo tiempo y se mantienen como en equilibrio, oponiéndose las unas a las otras, de manera que por el solo hecho de que el volumen de la Tierra obstaculice sus movimientos, esas partículas tienden igualmente por todas partes a alejarse de su proximidad y como de su centro; a menos que alguna causa exterior altere esta situación.

Así el universo entero se mantiene en equilibrio. Pero esto es dificilísimo de concebir, porque es matemático y mecánico; y no estamos bastante acostumbrados a considerar las máquinas, de lo cual proceden casi todos los errores de la filosofía. Podemos ver también ese equilibrio en el viento o aire que hay en una vejiga, que tiende de manera semejante a inflarla y a producir movimientos en su interior, y se mantiene como en equilibrio, aunque sus partes se agiten con diversos movimientos.

VIII-1, 220 (Art. 33). Conviene distinguir aquí las figuras de las partículas del tercer elemento en tres géneros principales. Unas tienen como diversos brazos y prolongaciones por todas partes, como las ramas de un árbol, etc. Otras son más sólidas y tienen más forma, aunque no todas son como esferas o cubos, sino que también las hay muy irregulares. Y las terceras son oblongas y sin ramas, como bastoncillos.

O. —Pero ¿cómo sabemos que hay esos tres géneros?

R. —Por razonamiento, y también por la experiencia, que confirma a la razón; pues vemos que todos los cuerpos terrestres están constituidos de tales figuras: el agua de oblongas, el aceite de ramosas, etc.

VIII-1, 270 (Art. 125). Cómo se mantienen juntas las partículas del vidrio. — Hay que observar que cuando dos cuerpos cuyas superficies tienen al-

guna anchura entran en contacto de frente, no pueden aproximarse tanto entre sí que no quede entremedias ningún espacio, que está ocupado por los glóbulos del segundo elemento; pero cuando los aproximamos oblicuamente, o deslizamos uno sobre otro, pueden unirse mucho más estrechamente.

O. —Pero también entonces se encuentran de frente aunque por otra parte. ¿Y cuál es la razón de que dos cuerpos que están en reposo uno junto a otro se adhieran tan firmemente, aunque se los pueda mover y separar fácilmente?

R. —Cuando se aproximan de frente, los glóbulos del segundo elemento situados entre ellos no son expulsados. Pero cuando se mueven oblicuamente y en zigzag, así ≷ (pues así se mueve primero el vidrio muy deprisa, en zigzag, cuando está caliente; después más despacio cuando empieza a enfriar, y finalmente reposa cuando está frío), pueden expulsar aquellos glóbulos y unirse entre sí y formar un solo cuerpo continuo e inmóvil.

O. —Pero yo podría mover fácilmente con la mano esas partículas que ahora veo tan inmóviles.[29]

R. —Si pudieras hacerlo y el movimiento de tu mano venciera su reposo, entonces no serían inmóviles. Y en el libro 2, art. 63, se ha mostrado suficientemente por qué no puede ocurrir esto, y por qué la parte de tu mano que toca las partes de un cuerpo duro, siendo más blanda que ellas, no puede moverlas. Y a partir de estos principios se puede explicar fácilmente la naturaleza del vidrio, cosa que resulta tan difícil de otro modo.[30]

---

[29] En AT, v, 175, se propone la supresión de *adeo*, «tan», pero no es necesario.

[30] Descartes dedica los arts. 124-132 de la 4.ª parte de los *Principios* a explicar cómo se hace el vidrio.

VI, 1. El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues todos piensan estar tan bien provistos de él...

O. —Pero muchos hombres obtusos desean a menudo un ingenio mejor y más brillante.

R. —En efecto, son muchos los que reconocen que son inferiores a otros en ingenio, en memoria, etc. Sin embargo, cada cual piensa que tiene una capacidad de juzgar tan excelente que no es inferior en esto a ningún otro. Pues todos se complacen en sus propios juicios, y tantas cabezas, tantas opiniones. Esto es lo que entiende aquí el autor por buen sentido.[31]

VI, 17. Siendo más joven, había estudiado un poco, entre las partes de la filosofía, la lógica... Pero me di cuenta de que sus silogismos y la mayor parte de sus reglas sirven más para explicar a otros lo que uno sabe, o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de lo que uno ignora, que para aprenderlo.

Esto es dialéctica, pues nos enseña a disputar de todas las cosas, más bien que lógica, que de todas ellas da demostraciones. Y así estropea el buen sentido en vez de cultivarlo, pues nos entretiene y desvía hacia lugares comunes externos a la cosa, apartándonos de la naturaleza de la cosa misma. Es muy experto en ella el señor Voetius que en sus libros no hace más que expresar sentencias, establecer dogmas,

[31] Se ha dicho que esta respuesta de Descartes es «grotesca» (*vid.* la traducción de Quintás Alonso del *Discurso*, Madrid, 1981, pág. 410, nota 10). Lo que ocurre, creemos, es que aquella conocida frase con que se abre el *Discurso del método* tiene un sentido irónico.

asegurando que tal cosa es de tal y tal manera, y acumular cantidad de citas.[32]

VI, 19. Esas largas cadenas de razones, muy simples y fáciles, de que los geómetras acostumbran servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento de los hombres, se siguen unas de otras del mismo modo.

O. —Parece que también en teología todas las cosas se siguen así y están relacionadas unas con otras.

R. —Sin duda. Pero en ella no podemos alcanzar y entender del mismo modo el nexo de las verdades, porque dependen de la revelación. Y la teología no debe sujetarse a los razonamientos que usamos en matemáticas y en otras ciencias, porque no podemos comprenderla, y cuanto más simple la conservemos, mejor será. Y si el autor supiera que alguien tiene la intención de deducir de su filosofía razonamientos para utilizarlos en teología, y abusar de su filosofía de este modo, haría que se arrepintiera de ello. Ciertamente, podemos y debemos demostrar que las verdades teológicas no contradicen a las filosóficas, pero no debemos examinarlas de ningún modo. Y los monjes han dado ocasión a todas las sectas y herejías con su teología, es decir, la escolástica, que debería ser eliminada antes que nada. ¿Y para qué tanto esfuerzo, si vemos que los ignorantes y los rústicos pueden alcanzar el cielo tanto como nosotros? Y esto debería enseñarnos que nos basta y nos sobra con tener una teologia tan simple como la de éstos, en vez de maltratarla con tantas controversias, corrompiéndola y ocasionando disputas, riñas, guerras, etc.; sobre todo porque los teólogos se han acostumbrado tanto a calumniar e imputárselo todo a los teólogos del bando contrario, que les resulta completamente familiar el arte de calumniar, y apenas son capaces de hacer otra cosa que no sea calumniar, aunque no se den cuenta de ello.

VI, 19. No me costó demasiado averiguar por cuáles tenía que empezar (es decir, cuáles eran las más simples y fáciles de conocer): considerando que... sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones, es decir, algunas razones ciertas y evidentes, no dudé de que tenía que empezar

[32] El teólogo Voetius era rector de la Universidad de Utrecht, y Descartes se vio envuelto en una agria polémica con él, producto de la cual es su *Epistola ad Voetium*, que se recoge en AT, VIII-2.

por las mismas que éstos habían examinado; aunque no buscaba con ello otra utilidad que la de acostumbrar mi espíritu a las verdades, y no dejar que se contentara con falsas razones.

No puede obtenerse tal utilidad de la matemática ordinaria, pues apenas consiste en algo más que una historia o una explicación de términos y cosas semejantes, que pueden aprenderse fácilmente con la memoria, a cuya perfección contribuyen. Pero no ocurre lo mismo con el ingenio, pues para que éste pueda perfeccionarse, se necesita la ciencia matemática, que no puede sacarse de los libros sino de la práctica y el arte. El autor, como no tenía libros, tuvo que aprenderla él solo, y lo consiguió. Pero no todos son aptos para esta ciencia, pues se requiere ingenio matemático, que debe pulirse con el uso. Esa ciencia hay que buscarla en el álgebra. Pero aquí apenas podemos arreglárnoslas sin un profesor, a menos que queramos seguir paso a paso las huellas del autor en su *Geometría* para llegar a ser capaces así de resolver y hallar cualquier cosa, como ha hecho un francés en París. De este modo, el estudio de las matemáticas es necesario para descubrir cosas nuevas, tanto en matemáticas como en filosofía. Pero para entender los escritos filosóficos del autor no es necesaria la matemática, salvo quizás unas pocas cosas matemáticas que hay en la *Dióptrica*. Pero las cuestiones simplicísimas en las que el autor quiere que nos ejercitemos son, por ejemplo, la naturaleza del triángulo y sus propiedades, y cosas semejantes, que debemos examinar y tener en cuenta.

La matemática nos acostumbra a reconocer la verdad, porque en ella se hallan razonamientos correctos que no encontrarás en ninguna otra parte. Por lo tanto, quien haya acostumbrado su ingenio a los razonamientos matemáticos, también será apto para investigar otras verdades, porque la razón es en todas partes una y la misma.

Y el hecho de que algunos sean ingeniosos en matemáticas, y que sin embargo sean desafortunados en física y en cosas semejantes, no se debe a un defecto de su razón, sino a que se han dedicado a la matemática no razonando, sino imaginando, y lo trataron todo con la imaginación; pero como la imaginación no cabe en la física no son aquí muy afortunados.

Además, la matemática acostumbra a nuestro ingenio a distinguir los razonamientos verdaderos y demostrativos de los probables y falsos. Pues si alguien en ella se apoya sólo en los probables, se equivocará y concluirá cosas absurdas; y verá entonces que no procede demostrar a partir de lo probable, que aquí equivale a lo falso, sino sólo a partir de lo cierto. Pero los filósofos, como no han hecho esto, no

pueden distinguir nunca, en filosofía y en física, las demostraciones de los argumentos probables, y en sus disputas utilizan casi siempre argumentos probables, porque tampoco creen que las demostraciones puedan tener lugar en las ciencias reales.

Debido a esto, los escépticos, etc., creyeron que no podía demostrarse la existencia de Dios, y muchos la consideran todavía indemostrable, cuando en realidad es perfectamente demostrable, y (como todas las verdades metafísicas) puede demostrarse mejor que las demostraciones matemáticas. Pues si entre los matemáticos se pusieran en duda todas las cosas que el autor ha puesto en duda en metafísica, no se daría ninguna demostración matemática, y sin embargo el autor dio las metafísicas. Luego éstas son más ciertas que aquéllas. Y el autor trató de usar demostraciones matemáticas (como generalmente se llaman) en su filosofía, aunque no puedan ser comprendidas así por los que no están acostumbrados a la matemática.

VI, 22. Me hice una moral provisional, que no consistía más que en tres o cuatro reglas, de las que quisiera daros cuenta.

Al autor no le gusta escribir sobre ética, pero se vio obligado a añadir esas reglas para evitar que los pedantes y otros tales dijeran que carece de religión y de fe, y que quería subvertirlas con su método.

VI, 39. Y si no supiéramos que todo lo que hay en nosotros de real y verdadero viene de un ser perfecto e infinito, por muy claras y distintas que fueran nuestras ideas, no tendríamos ninguna razón que nos convenciera de que éstas tienen la perfección de ser verdaderas.

En efecto, si ignorásemos que toda verdad procede de Dios, por muy claras que fueran nuestras ideas, no sabríamos que son verdaderas y que no nos equivocamos, lo cual ocurriría cuando no les prestáramos la debida atención y sólo recordáramos haberlas percibido clara y distintamente. Pero cuando prestamos la debida atención a esas verdades no podemos dudar de ellas, aunque ignoremos que Dios es; pues de otro modo no podríamos demostrar que Dios es.

VI, 62. Todo lo que se sabe en medicina no es casi nada en comparación con lo que queda por saber; y nos podríamos librar de una infinidad de enfermedades, incluso quizá de los achaques de la vejez, si tuviéramos suficiente conocimiento de sus causas así como de los remedios que nos proporciona la naturaleza.

Y no es cosa del filósofo sino de los teólogos el investigar si y cómo fue inmortal el hombre antes de la caída. También está por encima

del filósofo el averiguar por qué los hombres eran tan longevos antes del diluvio, cosa que quizás hizo Dios por medio de un milagro y sin causas físicas, sino extraordinarias. Antes del diluvio pudo haber otra constitución de la naturaleza, que se deterioró debido a él. El filósofo sólo considera la naturaleza y al hombre tal como son ahora, y no investiga sus causas más allá, porque están por encima de él.

Pero no cabe duda de que podríamos prolongar la vida humana si poseyéramos el arte correspondiente, pues así como podemos prolongar la vida de las plantas y seres semejantes, porque poseemos el arte correspondiente, ¿por qué no la del hombre? Y el mejor procedimiento para prolongar y conservar la vida es una buena dieta, porque vivimos, comemos, etc., como los animales, es decir, que todo lo que nos agrada es bueno para la salud, mientras nos agrade.

O. —Esto es adecuado para los cuerpos bien dispuestos y sanos, cuyo apetito es ordenado y útil para el cuerpo, pero no en el caso de los enfermos.

R. —En absoluto: porque aunque estemos enfermos, la naturaleza sigue siendo la misma, pues parece que nos hace caer enfermos para que, si la seguimos, podamos salir tanto más fuertes y no hacer caso de las dificultades. Y quizá si los médicos permitieran a los enfermos que coman y beban lo que desean, a menudo se restablecerían mucho mejor que con tediosos medicamentos. Esto lo prueba la experiencia, porque en tales casos la misma naturaleza se esfuerza en lograr su restablecimiento, cosa que ella, perfectamente consciente de sí misma, conoce mejor que un médico.

O. —¡Pero hay tantos alimentos! ¿Quién debe elegir entre ellos? ¿En qué orden hay que tomarlos, etc.?

R. —Esto nos lo enseña la experiencia misma, pues siempre sabemos si un alimento nos es útil o no, y a partir de aquí siempre podremos aprender si debemos tomarlo otra vez del mismo modo y en el mismo orden. Y según la sentencia de Tiberio (aunque yo creo que es de Catón), ninguna persona de treinta años debería necesitar un médico, porque a esta edad él mismo puede saber por experiencia qué es lo que le aprovecha y qué le perjudica, y ser así su propio médico.

Amsterdam, 20 de abril de 1648

LAS PASIONES DEL ALMA

Traducción y notas de

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa en la edición crítica de Adam y Tannery, *Oeuvres*
12 vols., París, Vrin, 1964 y sigs.

PRIMERA PARTE

DE LAS PASIONES EN GENERAL Y ACCIDENTALMENTE DE TODA LA NATURALEZA DEL HOMBRE

Art. 1. Lo que es pasión respecto a un sujeto es siempre acción en algún otro aspecto

En nada queda tan claro cuán defectuosas son las ciencias que los antiguos nos han legado como en lo que aquéllos escribieron sobre las pasiones. En efecto, aun cuando se trata de una materia sobre la que siempre se ha investigado mucho y que no parece ser de las más difíciles, ya que sintiéndolas cada cual en sí mismo no es necesario recurrir a ninguna observación ajena para descubrir su naturaleza, lo que los antiguos han enseñado de ellas es tan poco, y tan poco creíble en general, que mi única esperanza de acercarme a la verdad radica en alejarme de los caminos seguidos por ellos. Por esta razón me veré obligado a escribir aquí como si se tratara de una materia que nadie, antes que yo, hubiera tocado. Y para empezar, considero que todo lo que se hace u ocurre de nuevo es llamado generalmente por los filósofos una pasión respecto al sujeto a quien le ocurre y una acción respecto a aquel que hace que ocurra. De modo que, aunque el agente y el paciente sean a menudo muy distintos, la acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma cosa que tiene estos dos nombres, debido a los dos distintos sujetos a los que puede referirse.

Art. 2. Para conocer las pasiones del alma debemos distinguir sus funciones de las del cuerpo

Considero, en segundo lugar, que no nos fijamos en que no hay sujeto alguno que actúe más inmediatamente sobre[1] nuestra alma que

[1] El original dice *contre* (literalmente «contra»), pero parece claro que el sentido del texto —no moral, sino fisiológico— exige traducir «sobre». Una confir-

el cuerpo al que ésta se halla unida y que, por consiguiente, debemos pensar que lo que en ella es una pasión en él resulta ser comúnmente una acción; de modo que el mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones es examinar la diferencia existente entre el alma y el cuerpo, a fin de saber a cuál de los dos se debe atribuir cada una de las funciones que hay en nosotros.

Art. 3. Qué regla debemos seguir al efecto

Lo anterior no presentará gran dificultad si se tiene en cuenta que todo aquello cuya existencia experimentamos en nosotros, y que vemos que puede existir igualmente en cuerpos inanimados, no debe ser atribuido más que a nuestro cuerpo; y, al contrario, que todo lo que hay en nosotros y que de ninguna manera concebimos que pueda pertenecer a un cuerpo, debe ser atribuido a nuestra alma.

Art. 4. El calor y el movimiento de los miembros proceden del cuerpo; los pensamientos, del alma

Así, pues, como no concebimos que el cuerpo piense de ninguna manera, tenemos razón creyendo que todo tipo de pensamiento existente en nosotros pertenece al alma; y como no dudamos de que hay cuerpos inanimados que se pueden mover de tantas o más variadas maneras que los nuestros, y que tienen tanto o más calor (lo que la experiencia pone de manifiesto en la llama, que por sí sola tiene mucho más calor y movimiento que cualquiera de nuestros miembros), debemos creer que todo el calor y todos los movimientos que hay en nosotros, en tanto que no dependen en absoluto del pensamiento, sólo pertenecen al cuerpo.

Art. 5. Es erróneo creer que el alma da movimiento y calor al cuerpo

Con esto evitamos un error muy considerable en el que han caído algunos, de suerte que, en mi opinión, ésa es la primera causa de que no se hayan podido explicar hasta ahora las pasiones y las otras cosas pertenecientes al alma. El citado error consiste en que, al ver que todos los cuerpos muertos quedan privados del calor y luego de movimientos, se ha imaginado que era la ausencia del alma lo que hacía cesar estos movimientos y este calor. Y, así, se ha creído sin razón que nuestro calor natural y todos los movimientos de nuestros

mación de esta versión se da, en un contexto más evidente, en el título del art. 12: *Comment les objets de dehors agissent contre les organes du sens.*

cuerpos dependen del alma, en vez de pensar, como era menester, lo contrario, a saber: que el alma sólo se ausenta, cuando uno muere, a causa de que cesa este calor y de que se corrompen los órganos que sirven para mover el cuerpo.

Art. 6. Qué diferencia hay entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto

Así, pues, para evitar este error, consideremos que la muerte no ocurre nunca por ausencia del alma, sino solamente porque alguna de las principales partes del cuerpo se corrompe; y pensemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere del de un hombre muerto lo mismo que un reloj u otro autómata (es decir, cualquier otra máquina que se mueva por sí misma) cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales fue creado, con todo lo necesario para su funcionamiento, difiere del mismo reloj o de otra máquina cuando se ha roto y deja de actuar el principio de su movimiento.

Art. 7. Breve explicación de las partes del cuerpo y de algunas de sus funciones

Para hacer esto más inteligible, explicaré en pocas palabras la manera como está compuesta la máquina de nuestro cuerpo. No hay nadie ya que no sepa que en nosotros existe un corazón, un cerebro, un estómago, músculos, nervios, arterias, venas y cosas semejantes. Se sabe igualmente que los alimentos que comemos descienden al estómago y a las tripas, donde su jugo, deslizándose por el hígado y todas las venas, se mezcla con la sangre que éstas contienen, aumentando gracias a ello la cantidad de la misma. Los que han oído hablar de medicina, por poco que sea, saben además cómo está compuesto el corazón y cómo toda la sangre de las venas puede circular fácilmente de la vena cava al lado derecho del corazón y pasar desde aquí al pulmón por el vaso que se llama vena arterial, volver luego desde el pulmón al lado izquierdo del corazón por el vaso llamado arteria venosa y pasar, finalmente, desde aquí a la arteria mayor cuyas ramificaciones se extienden por todo el cuerpo. Y todos aquellos a quienes la autoridad de los antiguos no ha dejado enteramente ciegos, y que han querido abrir los ojos para examinar la opinión de Hervaeus sobre la circulación de la sangre, están convencidos de que todas las venas y las arterias del cuerpo son como arroyos por donde corre sin cesar la sangre muy rápidamente, saliendo de la cavidad derecha del corazón por la vena arterial cuyas ramificaciones se extienden por todo el pulmón

y se juntan con las de la arteria venosa a través de la cual pasa del pulmón al lado izquierdo del corazón; de aquí va luego a la arteria mayor cuyas ramificaciones, distribuidas por todo el resto del cuerpo, se unen a las ramificaciones de la vena cava que nuevamente llevan la misma sangre a la cavidad derecha del corazón. De manera que estas dos cavidades son como esclusas por cada una de las cuales pasa toda la sangre a cada vuelta que ésta da en el cuerpo. Se sabe además que todos los movimientos de los miembros dependen de los músculos y que estos músculos están opuestos unos a otros, de tal suerte que, cuando uno de ellos se contrae, tira hacia sí la parte del cuerpo a que va unido, lo cual hace distenderse al mismo tiempo el músculo opuesto. Luego, en el momento en que este último se contrae, obliga a distenderse al primero y tira hacia sí la parte a que ambos están unidos. Finalmente, se sabe que todos estos movimientos de los músculos, así como todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como redecillas o tubitos que salen del cerebro y contienen, como éste, cierto aire o viento muy sutil que recibe el nombre de espíritus animales.

Art. 8. Cuál es el principio de todas estas funciones

Pero lo que no se sabe corrientemente es el modo como estos espíritus animales y estos nervios operan en los movimientos y en los sentidos ni cuál es el principio corporal que los hace actuar. Por eso, aunque ya me haya referido a ello en otros escritos, no puedo dejar de decir aquí, sucintamente, que mientras vivimos hay un calor continuo en nuestro corazón, una especie de fuego mantenido en él por la sangre de las venas, y que este fuego es el principio corporal de todos los movimientos de nuestros miembros.

Art. 9. Cómo se produce el movimiento del corazón

Su primer efecto es dilatar la sangre de que están llenas las cavidades del corazón; lo cual es causa de que la sangre, al necesitar ocupar mayor espacio, pase impetuosamente de la cavidad derecha a la vena arterial y de la izquierda a la arteria mayor. Luego, al cesar esta dilatación, entra rápidamente nueva sangre de la vena cava a la cavidad derecha del corazón y de la arteria venosa a la izquierda; pues a la entrada de estos cuatro vasos hay unas membranitas dispuestas de tal modo que hacen que la sangre no pueda entrar en el corazón sino por las dos últimas, ni salir más que por las otras dos. La nueva sangre que entra en el corazón se rarifica, inmediatamente después, de la misma manera que la precedente. Y es en esto únicamente en lo que

consiste el pulso o latido del corazón y de las arterias; de suerte que ese latido se repite reiteradamente cada vez que entra nueva sangre en el corazón. Ésta es, igualmente, la única causa que da a la sangre su movimiento y hace que circule sin cesar muy rápidamente por todas las arterias y venas transmitiendo así el calor que adquiere en el corazón a todas las demás partes del cuerpo y sirviéndoles de alimento.

Art. 10. Cómo se producen en el cerebro los espíritus animales

Pero lo más importante en este punto es que todas las partes más vivas y más sutiles de la sangre, que el calor ha rarificado en el corazón, entran continuamente en gran cantidad en las cavidades del cerebro. Y la razón por la cual van a parar a él, antes que a ningún otro lugar, es que toda la sangre que sale del corazón por la arteria mayor se dirige directamente hacia este sitio y, al no poder entrar toda en él, debido a que no hay más que unos pasos muy estrechos, pasan solamente las partes más agitadas y más sutiles, mientras que el resto se expande por todos los demás sitios del cuerpo. Pues bien, justamente estas partes muy sutiles de sangre componen los espíritus animales, para lo cual no necesitan experimentar ningún otro cambio en el cerebro, sino que en él quedan separadas de las partes de sangre menos sutiles, pues lo que aquí llamo espíritus no son sino cuerpos y no tienen otra propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños y que se mueven muy rápidamente, como las partes de la llama que sale de una antorcha. De manera que no se detienen en ningún sitio y que, a medida que algunos de ellos entran en la cavidad del cerebro, salen también algunos otros por los poros que hay en su sustancia, los cuales los conducen a los nervios y desde aquí a los músculos, lo que les permite mover el cuerpo de las distintas maneras en que puede ser movido.

Art. 11. Cómo se producen los movimientos de los músculos

Como ya hemos dicho, la única causa de todos los movimientos de los miembros es que algunos músculos se contraen y que sus opuestos se dilatan. Y la única causa de que un músculo se contraiga antes que su opuesto es que llegan hasta él más espíritus del cerebro que hasta el otro. No es que los espíritus que proceden inmediatamente del cerebro basten solos para mover los músculos, sino que obligan a los otros espíritus que están ya en estos dos músculos a salir muy rápidamente de uno de ellos y pasar al otro, con lo que el músculo de donde salen se estira y se afloja y el músculo en el que entran, repentinamente inflado por ellos, se contrae y tira del miembro al que está unido. Cosa

fácil de concebir cuando se sabe que hay muy pocos espíritus animales que vayan continuamente del cerebro hacia los músculos, pero que hay siempre otros muchos encerrados en el mismo músculo y que se mueven muy rápidamente, a veces girando sólo en el lugar en que están, a saber: cuando no encuentran pasos abiertos para salir de él; y a veces pasando al músculo opuesto, ya que hay en cada uno de los músculos pequeños orificios a través de los cuales dichos espíritus pueden pasar de uno a otro. Orificios dispuestos de tal modo que, cuando los espíritus que llegan del cerebro hacia uno de ellos tienen un poco más de fuerza que los que van hacia el otro, abren todas las entradas por donde los espíritus del otro músculo pueden pasar a éste y cierran, al mismo tiempo, todas aquéllas por donde los espíritus de éste pueden pasar al otro. Con lo cual todos los espíritus, antes contenidos en ambos músculos, se juntan ahora en uno de ellos muy rápidamente y de este modo le inflan y le contraen, mientras que el otro se estira y se afloja.

Art. 12. Cómo actúan sobre los órganos de los sentidos los objetos exteriores
Todavía nos falta conocer las causas de que los espíritus no siempre circulen desde el cerebro hacia los sentidos de la misma manera y de que a veces vayan más hacia unos que hacia otros. En efecto, además de la acción del alma que es verdaderamente en nosotros una de estas causas, como luego explicaré, hay también otras dos que solamente dependen del cuerpo y que debemos señalar. La primera consiste en la diversidad de los movimientos que son provocados en los órganos de los sentidos por sus objetos, causa que he explicado ya bastante ampliamente en la *Dióptrica*; de todas formas, para que quienes lean este escrito no se encuentren en la obligación de haber leído otros, repetiré aquí que hay tres cosas a considerar en los nervios, a saber: la médula o sustancia interior que se extiende en forma de hilillos desde el cerebro, donde nace, hasta las extremidades de los otros miembros a que están unidos esos hilos; luego las membranas que los rodean y que, al ser contiguas a las que envuelven el cerebro, forman unos tubitos en los que están encerrados estos hilillos; luego, por fin, los espíritus animales, que, al ser llevados por esos mismos tubitos desde el cerebro hasta los músculos, hacen que dichos hilos permanezcan en ellos libres y extendidos, de tal manera que la menor cosa que mueva la parte del cuerpo a que va unido el extremo de alguno de ellos obliga a moverse igualmente a la parte del cerebro de donde procede, lo mismo que cuando se tira de uno de los cabos de una cuerda hacemos mover el otro.

Art. 13. Esta acción de los objetos exteriores puede conducir de distintas maneras los espíritus a los músculos

He explicado en la *Dióptrica* cómo todos los objetos de la vista se nos comunican exclusivamente por el hecho de que mueven localmente, por medio de los cuerpos transparentes que hay entre ellos y nosotros, los hilillos de los nervios ópticos que están en el fondo de nuestros ojos, y luego los lugares del cerebro donde se originan estos nervios; los mueven, digo, de tantas maneras diferentes como facetas existen en las cosas que nos presentan, y no son inmediatamente los movimientos que se reflejan en el ojo, sino los producidos en el cerebro, los que representan al alma esos objetos. A partir de este ejemplo es fácil concebir que los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el dolor, el hambre, la sed y por lo general todos los objetos, tanto de nuestros otros sentidos externos como de nuestros apetitos internos, dan lugar también a algún movimiento de nuestros nervios, que pasa por este conducto al cerebro; y estos diversos movimientos del cerebro, además de provocar en nuestra alma diversos sentimientos, en su ausencia, pueden hacer también que los espíritus se dirijan hacia ciertos músculos y no hacia otros y que muevan así nuestros miembros, lo que probaré aquí con un solo ejemplo. Si alguien adelanta repentinamente su mano hacia nuestros ojos, como para pegarnos, aunque sepamos que es amigo nuestro, que sólo hace esto en broma y que no tiene intención de hacernos daño, nos resultará muy difícil, sin embargo, no cerrarlos; lo cual demuestra que no se cierran por intervención de nuestra alma puesto que ello se hace contra nuestra voluntad, la cual es su única o al menos su principal acción, sino que (se cierran) porque la máquina de nuestro cuerpo está constituida de tal manera que el movimiento de la mano dirigiéndose hacia nuestros ojos provoca otro movimiento en nuestro cerebro, que conduce los espíritus animales a los músculos que hacen bajar los párpados.

Art. 14. La diversidad existente entre los espíritus puede diversificar también su curso

La otra causa de que los espíritus animales se dirijan de modos diversos a los músculos es la desigual agitación de dichos espíritus y la diversidad de sus partes. Efectivamente, cuando algunas de sus partes son más grandes y se agitan más que las otras pasan antes en línea recta a las cavidades y a los poros del cerebro y así son conducidas a otros músculos adonde no lo serían si tuvieran menos fuerza.

Art. 15. Cuáles son las causas de su diversidad

Esta desigualdad puede proceder de las diversas materias de que están constituidos, como se ve en los que han bebido mucho vino: los vapores de este vino, entrando rápidamente en la sangre, suben del corazón al cerebro, donde se convierten en espíritus que, al ser más fuertes y más abundantes que los que allí hay de ordinario, resultan capaces de mover el cuerpo de varias extrañas maneras. La desigualdad de los espíritus puede proceder también de las diversas disposiciones del corazón, del hígado, del estómago, del bazo y de todas las demás partes que contribuyen a su producción; pues hay que señalar aquí principalmente la existencia de ciertos pequeños nervios insertos en la base del corazón, que sirven para dilatar y contraer las entradas de las concavidades, mediante lo cual la sangre, dilatándose en ellas en mayor o menor medida, produce espíritus dispuestos de distintos modos. Es preciso señalar igualmente que, aun cuando la sangre que entra en el corazón llega hasta él procedente de todos los demás lugares del cuerpo, ocurre, sin embargo, muchas veces, que es impulsada hacia allí más por unas partes que por otras, debido a que los nervios y los músculos que responden a las primeras la presionan o la agitan en mayor grado y debido a que, según la diversidad de las partes de las que afluye más (sangre), se dilata de diferente modo en el corazón y produce luego espíritus que tienen cualidades distintas. Así, por ejemplo, la sangre que procede de la parte inferior del hígado, donde está la bilis, se dilata en el corazón de modo distinto de la que proviene del bazo y esta última (se dilata) de modo diferente a la que procede de las venas de los brazos o de las piernas, y, finalmente, ésta (se dilata) muy diferentemente que el jugo de los alimentos cuando, al salir nuevamente del estómago y de las tripas, pasa rápidamente por el hígado hasta el corazón.

Art. 16. Cómo todos los miembros pueden ser movidos por los objetos de los sentidos y por los espíritus sin ayuda del alma

Hay que señalar, por último, que la máquina de nuestro cuerpo está constituida de tal suerte que todos los cambios que se producen en el movimiento de los espíritus pueden hacer abrir unos poros del cerebro más que otros, y recíprocamente que, cuando alguno de estos poros está más o menos abierto que de costumbre, aunque sea poco, por la acción de los nervios que sirven a los sentidos, esto cambia algo el movimiento de los espíritus y hace que sean conducidos a los músculos que sirven para mover el cuerpo como, en tales ocasiones, se mueve ordi-

nariamente; de suerte que todos los movimientos que hacemos sin intervención de nuestra voluntad (como ocurre a menudo cuando respiramos, cuando andamos, cuando comemos y, finalmente, cuando ejecutamos todos los actos que nos son comunes con los animales) no dependen sino de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus, excitados por el calor del corazón, siguen naturalmente en el cerebro, en los nervios y en los músculos, de la misma manera que el movimiento de un reloj es producido exclusivamente por la fuerza de su resorte y la forma de sus ruedas.

Art. 17. Cuáles son las funciones del alma

Una vez consideradas todas las funciones que corresponden únicamente al cuerpo es fácil saber que en nosotros no queda nada que debamos atribuir a nuestra alma, excepto los pensamientos, los cuales son principalmente de dos tipos, a saber: unos son las acciones del alma, otros son sus pasiones. Las que llamo sus acciones son todas nuestras voluntades, puesto que experimentamos que proceden directamente de nuestra alma y parecen depender sólo de ella; como, por el contrario, podemos llamar por lo general pasiones suyas todas las clases de percepciones o conocimientos que se hallan en nosotros, porque a menudo no es nuestra alma la que los hace tal como son y porque siempre los recibe de las cosas que son representadas por ellos.

Art. 18. De la voluntad

Nuestras voluntades son también de dos clases. En efecto: unas son acciones del alma que terminan en el alma misma, como cuando queremos amar a Dios o por lo general aplicar nuestro pensamiento a algún objeto no material; las otras son acciones que terminan en nuestro cuerpo, como cuando, por el simple hecho de que tenemos la voluntad de pasearnos, nuestras piernas se mueven y andamos.

Art. 19. De la percepción

Nuestras percepciones son, igualmente, de dos clases: unas tienen por causa el alma y las otras el cuerpo. Las que tienen por causa el alma son las percepciones de nuestras voluntades y de todas las imaginaciones u otros pensamientos que de ella dependen; pues es evidente que no podríamos querer cosa alguna que no percibiéramos por el mismo medio que la queremos. Y por más que con respecto a nuestra alma querer algo sea una acción, podemos decir que en ella percibir lo que quiere es también una pasión. Ello no obstante, como esta percepción

y esta voluntad son efectivamente una misma cosa, la denominación se hace siempre por lo que es más noble y por eso no es habitual denominarla una pasión, sino solamente una acción.

Art. 20. De las imaginaciones y otros pensamientos que están formados por el alma

Cuando nuestra alma se dedica a imaginar algo que no existe, como representarse un palacio encantado o una quimera, y también cuando se pone a considerar algo que sólo es inteligible y no imaginable, por ejemplo su propia naturaleza, las percepciones que tiene de las cosas dependen principalmente de la voluntad que hace que las perciba; por eso se acostumbra considerarlas como acciones más bien que como pasiones.

Art. 21. De las imaginaciones que sólo tienen por causa el cuerpo

La mayoría de las percepciones causadas por el cuerpo dependen de los nervios; pero también hay algunas que no dependen de ellos y que se llaman imaginaciones, como aquellas de que acabo de hablar, de las cuales se diferencian, sin embargo, porque la voluntad no interviene en su formación y, por tanto, no podemos contarlas entre las acciones del alma; proceden únicamente de que al estar los espíritus agitados de diversas maneras y al encontrar las huellas de diversas impresiones que los han precedido en el cerebro, circulan fortuitamente por ciertos poros más que por otros. Tales son las ilusiones de nuestros sueños y también las elucubraciones que a menudo hacemos estando despiertos, cuando nuestro pensamiento vaga indolentemente sin fijarse en nada propio. Ahora bien, aunque algunas de estas imaginaciones sean pasiones del alma, tomando esta palabra en su más propio y más perfecto significado, y aunque todas puedan ser llamadas de este modo, si se toman en un sentido más general, no obstante, debido a que no tienen una causa tan notable y tan determinada como las percepciones que el alma recibe por mediación de los nervios y debido a que no parecen sino la sombra y la pintura de aquéllas, antes de llegar a distinguirlas bien hay que considerar la diferencia que existe entre estas otras.

Art. 22. De la diferencia existente entre las otras percepciones

Todas las percepciones que no he explicado aún llegan al alma por medio de los nervios y entre ellas hay la diferencia de que unas las referimos a los objetos exteriores, que impresionan nuestros sentidos,

otras a nuestro cuerpo o a algunas de sus partes, y, por último, otras a nuestra alma.

Art. 23. De las percepciones que referimos a los objetos que están fuera de nosotros

Las (percepciones) que referimos a cosas que están fuera de nosotros, o sea, a los objetos de nuestros sentidos, son producidas, al menos cuando nuestra opinión no es falsa, por esos objetos que, al provocar algunos movimientos en los órganos de los sentidos externos, los provocan también en el cerebro por medio de los nervios, los cuales hacen que el alma los sienta. Así, por ejemplo, cuando vemos la luz de una antorcha y oímos el sonido de una campana, este sonido y esta luz son dos diferentes acciones, que, por el mero hecho de provocar dos movimientos distintos en algunos de nuestros nervios y, por tanto, en el cerebro, dan al alma dos sentimientos diferentes, sentimientos que referimos de tal modo a los sujetos que suponemos ser sus causas que imaginamos ver la antorcha misma y oír la campana y no sólo sentir unos movimientos que proceden de ellas.

Art. 24. De las percepciones que referimos a nuestro cuerpo

Las percepciones que referimos a nuestro cuerpo o a algunas de sus partes son las que tenemos del hambre, de la sed, y de los demás apetitos naturales, a las cuales se puede añadir el dolor, el calor y las otras afecciones que sentimos como en nuestros miembros y no como en los objetos exteriores. Así, por ejemplo, podemos sentir al mismo tiempo y por medio de los mismos nervios el frío de nuestra mano y el calor de la llama a que se acerca, o bien, al contrario, el calor de la mano y el frío del aire a que está expuesta, sin que haya ninguna diferencia entre las acciones que nos hacen sentir el calor o el frío de nuestra mano y las que nos hace sentir el que está fuera de nosotros, sino que, como una de estas acciones sobreviene a la otra, creemos que la primera está ya en nosotros y que la que sobreviene todavía no lo está, sino que se encuentra en el objeto que la causa.

Art. 25. De las percepciones que referimos a nuestra alma

Las percepciones que se refieren solamente al alma son aquellas cuyos efectos se sienten como en el alma misma y de las cuales no se conoce por lo general ninguna causa próxima a la que se puedan atribuir. Tales son los sentimientos de júbilo, de cólera y otros semejantes, provocados unas veces en nosotros por los objetos que mueven nues-

tros nervios y otras por causas distintas. Ahora bien, aunque todas nuestras percepciones, tanto las que se refieren a los objetos exteriores como las que se refieren a las diversas afecciones de nuestro cuerpo, sean verdaderamente pasiones con respecto a nuestra alma cuando se toma esta palabra en su significado más general, se ha hecho habitual, no obstante, reducirlas exclusivamente a las que se refieren al alma misma y, justamente, son sólo estas últimas las que yo me he propuesto explicar aquí con el nombre de pasiones del alma.

Art. 26. Las imaginaciones que dependen exclusivamente del movimiento fortuito de los espíritus pueden ser pasiones tan verdaderas como las percepciones que dependen de los nervios

Falta señalar aquí que las mismas cosas que el alma percibe por medio de los nervios también pueden ser representadas por la circulación fortuita de los espíritus, sin otra diferencia que la debida al hecho de que las impresiones que llegan al cerebro a través de los nervios suelen ser más vivas y más expresivas que las que en él provocan los espíritus. Eso es lo que me ha hecho decir en el art. 21 que estas últimas son como la sombra y la pintura de las otras. Hay que señalar también que a veces sucede que esta pintura es tan parecida a la cosa que representa que nos podemos engañar en cuanto a las percepciones que se refieren a los objetos exteriores o a las que se refieren a algunas partes de nuestro cuerpo, pero no nos podemos engañar en cuanto a las pasiones, porque están tan próximas y tan en la entraña de nuestra alma que resulta imposible que ésta las sienta sin que sean realmente tal como las siente. Así, frecuentemente, cuando se duerme e incluso a veces estando despierto, imaginamos con tanta fuerza ciertas cosas que uno cree verlas delante de él o sentirlas en su cuerpo, aunque no sea así en absoluto; pero, aun dormidos y soñando, no podríamos sentirnos tristes o emocionados por alguna otra pasión sin que sea muy evidente que el alma tiene en sí dicha pasión.

Art. 27. Definición de las pasiones del alma

Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos los demás pensamientos de la misma, me parece que se las puede definir en general como percepciones, o sentimientos, o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus.

Art. 28. Explicación de la primera parte de esta definición
Se las puede llamar percepciones cuando en general utilizamos esta palabra para designar todos los pensamientos que no son acciones del alma o de las voluntades, pero no cuando la utilizamos para significar conocimientos evidentes, porque la experiencia hace ver que los hombres más agitados por sus pasiones no son los que mejor las conocen, y que éstas figuran entre las percepciones que la estrecha alianza existente entre el alma y el cuerpo hace confusas y oscuras. También se las puede llamar sentimientos, puesto que son recibidas en el alma de la misma manera que los objetos de los sentidos externos y el alma no las conoce de otro modo; pero igualmente se las puede llamar, con más precisión, emociones del alma, no sólo porque esta palabra puede designar todos los cambios que tienen lugar en ella, es decir, todos los diversos pensamientos que le llegan, sino particularmente porque de todas las clases de pensamientos que el alma puede tener ninguno la agita y la sacude tan fuertemente como estas pasiones.

Art. 29. Explicación de la otra parte
Añado que (las pasiones) se refieren particularmente al alma para distinguirlas de los otros sentimientos que se refieren, unos a los objetos exteriores —como los olores, los sonidos, los colores— y otros a nuestro cuerpo —como el hambre, la sed, el dolor—. Añado también que son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus a fin de distinguirlas de nuestras voluntades, que podemos llamar emociones del alma que se refieren a ella, pero que son causadas por ella misma, y también a fin de explicar su última y más próxima causa, que las distingue igualmente de los otros sentimientos.

Art. 30. El alma está unida a todas las partes del cuerpo conjuntamente
Pero para entender más perfectamente todas estas cosas hay que saber que el alma está de verdad unida a todo el cuerpo y que, hablando con propiedad, no se puede decir que esté en una de sus partes con exclusión de las otras, puesto que es uno y en cierto modo indivisible debido a la disposición de sus órganos que se relacionan entre sí de tal manera que, cuando uno de ellos es suprimido, eso hace defectuoso a todo el cuerpo; y puesto que el alma es de una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión ni con las dimensiones u otras propiedades de la materia de que se compone el cuerpo, sino solamente con todo el conjunto de sus órganos, como se deduce del hecho de que en modo alguno se podría concebir la mitad o la tercera parte de un

alma, ni qué extensión ocupa, y de que no se hace pequeña porque se suprima alguna parte del cuerpo, sino que se separa enteramente de él cuando se disuelve el conjunto de sus órganos.

Art. 31. Hay una pequeña glándula situada en el cerebro y en la que el alma ejerce sus funciones más particularmente que en las demás partes
Asimismo debemos saber que, aunque el alma está unida a todo el cuerpo, hay en él una parte en la que ejerce sus funciones más particularmente que en todas las demás; y generalmente se cree que dicha parte es el cerebro, o tal vez el corazón: el cerebro porque con él se relacionan los órganos de los sentidos; y el corazón porque al parecer es en él donde se sienten las pasiones. Pero, examinando el asunto detenidamente, creo haber llegado a la evidencia de que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es el corazón ni tampoco todo el cerebro, sino solamente la más interior de sus partes, que es una determinada glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia y suspendida encima del conducto a través del cual los espíritus de las cavidades anteriores se comunican con los de la posterior, de tal manera que los menores movimientos que se producen en ésta contribuyen mucho a cambiar el curso de estos espíritus, y recíprocamente, los más pequeños cambios que tienen lugar en el curso de los espíritus contribuyen en gran medida a cambiar los movimientos de dicha glándula.

Art. 32. Cómo se sabe que esta glándula es la sede principal del alma
La razón que me ha llevado a persuadirme de que el alma no puede ocupar en todo el cuerpo ningún otro lugar que esta glándula en la que ejerce inmediatamente sus funciones es que considero que todas las otras partes de nuestro cerebro son dobles del mismo modo que tenemos dos ojos, dos manos, dos oídos y que, en definitiva, todos los órganos de nuestros sentidos externos son dobles; ahora bien, puesto que no tenemos más que un único y simple pensamiento de una misma cosa al mismo tiempo, resulta absolutamente necesario que exista algún lugar en donde las dos imágenes que llegan a través de los dos ojos, o las otras dos impresiones que procedentes de un solo objeto nos llegan a través de los dobles órganos de los otros sentidos, se puedan juntar en una, antes de pasar al alma, a fin de que no le representen dos objetos en vez de uno. Se puede concebir fácilmente que estas imágenes u otras impresiones se juntan en la citada glándula por mediación de los espíritus que llenan las cavidades del cerebro,

pero no hay en el cuerpo ningún otro lugar donde puedan unirse así sino después de haberlo hecho en esta glándula.

Art. 33. La sede de las pasiones no es el corazón

La opinión de los que piensan que el alma recibe sus pasiones en el corazón es completamente irrelevante, pues su único fundamento es que las pasiones hacen sentir en él alguna alteración; y es fácil observar que esta alteración sólo se siente, como en el corazón, por medio de un pequeño nervio que desciende del cerebro hacia él, de la misma manera que el dolor se siente como en el pie por medio de los nervios del pie y los astros son percibidos como en el cielo por medio de su luz y de los nervios ópticos. En consecuencia: no es necesario que nuestra alma ejerza inmediatamente sus funciones en el corazón para sentir en él sus pasiones, como no lo es que el alma esté en el cielo para ver en él los astros.

Art. 34. Cómo actúan una sobre otro el alma y el cuerpo

Así, pues, concebimos aquí que el alma tiene su sede principal en la pequeña glándula que hay en medio del cerebro desde donde irradia a todo el resto del cuerpo por medio de los espíritus, de los nervios e incluso de la sangre, que, participando en las impresiones de los espíritus, las puede llevar a través de las arterias a todos los miembros; y recordando lo que se ha dicho antes acerca de la máquina de nuestro cuerpo (a saber, que los hilillos de nuestros nervios están distribuidos por todas sus partes de tal manera que, cuando los objetos sensibles provocan en ellos diversos movimientos, abren diversamente los poros del cerebro, lo que hace que los espíritus animales contenidos en estas cavidades entren diversamente en los músculos, con lo cual pueden mover los miembros de todas las diferentes maneras como éstos pueden ser movidos, y también que todas las demás causas que pueden mover de diferentes maneras los espíritus bastan para conducirlos a los distintos músculos),[2] es posible añadir ahora que la pequeña glándula, sede principal del alma, está suspendida de tal modo entre las cavidades que contienen estos espíritus que puede ser movida por ellos de tantas maneras diferentes como diferencias sensibles hay en los objetos; pero que puede también ser diversamente movida por el alma, la cual es de tal naturaleza que recibe tantas impresiones diferentes, es

[2] Aunque estos signos de paréntesis no figuran en el original francés creemos que su inclusión facilita la lectura del texto.

decir, tiene tantas percepciones distintas, como diversos movimientos se producen en esta glándula; así también, recíprocamente, la máquina del cuerpo está compuesta de tal modo que, por el mero hecho de que esta glándula es diversamente movida por el alma o por cualquier otra causa que pueda serlo, impulsa a los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro y éstos los conducen, a través de los nervios, hasta los músculos, mediante lo cual les hace mover los miembros.

Art. 35. Ejemplo de la manera como las impresiones de los objetos se unen en la glándula que está en medio del cerebro

Así, por ejemplo, cuando vemos que un animal viene hacia nosotros, la luz reflejada por su cuerpo pinta dos imágenes del mismo, una en cada uno de nuestros ojos, y estas dos imágenes forman otras dos, por medio de los nervios ópticos, en la superficie interior del cerebro que mira a sus concavidades; luego, desde aquí, por mediación de los espíritus que llenan estas cavidades, las imágenes citadas irradian de tal forma hacia la pequeña glándula rodeada por esos espíritus que el movimiento que compone cada punto de una de las imágenes tiende hacia el mismo punto de la glándula hacia el cual tiende el movimiento que forma el punto de la otra imagen, la cual representa la misma parte de este animal y, con ello, las dos imágenes que están en el cerebro componen una sola en la glándula, que, actuando inmediatamente sobre el alma, le hace ver la figura del animal citado.

Art. 36. Ejemplo de la manera como son provocadas las pasiones en el alma

Y, además de lo dicho, cuando esta figura es muy extraña y muy horrible, es decir, cuando tiene mucha relación con las cosas que en otro momento han sido nocivas al cuerpo, provoca en el alma la pasión del temor, y luego la del valor, o bien la del miedo y la del terror, según el temperamento del cuerpo o la fuerza del alma y según que, de antemano, nos hayamos preparado para la defensa ante o para la huida de las cosas nocivas con las que tiene relación la impresión presente; pues esto, en algunos hombres, sitúa al cerebro en tal disposición que los espíritus reflejos de la imagen así formada en la glándula pasan desde ésta a presentarse, parte en los nervios que sirven para volver la espalda y mover las piernas para huir, y parte en los que dilatan o contraen de tal modo los orificios del corazón, o bien agitan de tal modo las otras partes de donde le llega la sangre, que, rarificada ésta de manera distinta a la habitual, envía al cerebro espíritus apropiados para mantener abiertos o para abrir inmediatamente los poros del cerebro

que los conducen a los mismos nervios. En efecto, nada más entrar en estos poros dichos espíritus provocan un movimiento particular en la glándula, la cual ha sido creada por la naturaleza para hacer sentir al alma tal pasión; y como estos poros se relacionan principalmente con los pequeños nervios que sirven para estrechar o agrandar los orificios del corazón, esto hace que el alma la sienta principalmente como si estuviera en el corazón.

Art. 37. Cómo aparece que todas ellas son causadas por algún movimiento de los espíritus

Y que algo semejante ocurre en todas las demás pasiones, o sea, que son causadas principalmente por los espíritus que están contenidos en las cavidades del cerebro, en tanto que se dirigen hacia los nervios que sirven para dilatar o contraer los orificios del corazón, o para impulsar diversamente hacia él la sangre que está en las demás partes, o, de cualquier otro modo, para mantener la misma pasión, se puede comprender claramente a partir de aquí por qué he dicho antes, al definirlas, que son causadas por algún movimiento particular de los espíritus.

Art. 38. Ejemplo de los movimientos del cuerpo que acompañan a las pasiones y no dependen del alma

Por lo demás, de la misma manera que la circulación de estos espíritus hacia los nervios del corazón basta para dar movimiento a la glándula que pone el miedo en el alma, así también, por el simple hecho de que algunos espíritus van al mismo tiempo hacia los nervios que sirven para mover las piernas para huir, causan en la misma glándula otro movimiento por medio del cual el alma siente y percibe esta huida, que de esta manera puede ser provocada en el cuerpo por la simple disposición de los órganos y sin que el alma contribuya a ello.

Art. 39. Cómo una misma causa puede provocar diversas pasiones en diversos hombres

La misma impresión que provoca en la glándula la presencia de un objeto horrible y que causa el miedo en algunos hombres, puede provocar en otros el valor y la osadía. La razón de esto reside en que no todos los cerebros están dispuestos del mismo modo y en que el mismo movimiento de la glándula, que en algunos provoca el miedo, hace en otros que los espíritus entren en los poros del cerebro que los conducen, parte a los nervios que sirven para mover las manos

para defenderse, y parte a los que agitan e impulsan la sangre hacia el corazón en la forma requerida para producir espíritus dispuestos a continuar esta defensa y a mantener la voluntad de la misma.

Art. 40. Cuál es el efecto principal de las pasiones

Hay que señalar que el efecto principal de todas las pasiones en los hombres es incitar y disponer su alma con el fin de que quieran las cosas para las cuales preparan sus cuerpos; de suerte que el sentimiento del miedo incita a querer huir, el del valor a querer combatir, y así sucesivamente.

Art. 41. Cuál es el poder del alma respecto del cuerpo

Pero la voluntad es por naturaleza tan libre que jamás puede ser constreñida; y de las dos clases de pensamientos que he distinguido en el alma —sus acciones, es decir, sus voluntades, y sus pasiones, tomando esta palabra en su significado más general, que incluye todo tipo de percepciones—, las primeras están en su poder absolutamente y sólo indirectamente pueden ser modificadas por el cuerpo, de la misma manera que, por el contrario, las últimas dependen absolutamente de las acciones que las producen y sólo indirectamente pueden ser modificadas por el alma, excepto cuando esta misma es su causa. Y toda la acción del alma consiste en que por el simple hecho de que quiere algo, hace que la pequeña glándula a la que se halla estrechamente unida se mueva de manera apropiada para producir el efecto correspondiente a esta voluntad.

Art. 42. Cómo encontramos en la memoria las cosas que queremos recordar

Así, cuando el alma quiere recordar algo, esta voluntad hace que la glándula, inclinándose sucesivamente hacia diversos lados, impulse a los espíritus hacia distintos lugares del cerebro, hasta que encuentran aquel en que están las huellas que ha dejado el objeto que queremos recordar, puesto que dichas huellas no son sino los poros del cerebro por donde circularon antes los espíritus a causa de la presencia de este objeto y con lo cual adquirieron más facilidad que los otros para ser abiertos de nuevo por los espíritus que vienen hacia ellos de la misma manera; de suerte que los espíritus, al encontrar estos poros, entran dentro más fácilmente que en los otros, suscitando así un movimiento particular en la glándula, movimiento que representa al alma el mismo objeto y le permite identificar aquel que quería recordar.

Art. 43. Cómo el alma puede imaginar, estar atenta y mover el cuerpo

Asimismo, cuando queremos imaginar algo que no hemos visto nunca, esta voluntad tiene la fuerza de hacer que la glándula se mueva de manera apropiada para impulsar a los espíritus hacia los poros del cerebro por cuya abertura puede ser representada esta cosa; cuando queremos fijar nuestra atención en la consideración prolongada de un mismo objeto, la voluntad mantiene durante este tiempo la glándula inclinada hacia un mismo lado; y, por último, cuando queremos andar o mover el cuerpo de otra manera, la voluntad hace que la glándula impulse a los espíritus hacia los músculos que sirven para este efecto.

Art. 44. Cada voluntad está unida naturalmente a algún movimiento de la glándula; pero a propósito o por hábito, se la puede unir a otros

Sin embargo, no siempre la voluntad de ejercer en nosotros algún movimiento o algún otro efecto es la que puede hacer que lo excitemos; pero esto cambia según que la naturaleza o el hábito hayan unido diversamente cada movimiento de la glándula a cada pensamiento. Así, por ejemplo, si queremos disponer los ojos para mirar un objeto muy alejado, esta voluntad hace que se dilaten sus pupilas; y si queremos prepararlos para mirar un objeto muy próximo, la voluntad hace que se contraigan; pero si solamente pensamos en dilatar la pupila, no la dilatamos por más voluntad que se ponga en ello, pues la naturaleza no ha unido el movimiento de la glándula que sirve para impulsar los espíritus hacia el nervio óptico en la manera apropiada para dilatar o contraer la pupila con la voluntad de dilatarla o contraerla, sino más bien con la de mirar objetos alejados o próximos. Y el hecho de que al hablar no pensemos más que en el sentido de lo que queremos decir hace que movamos la lengua y los labios con más rapidez y mucho mejor que si pensamos en moverlos de todas las maneras que se requieren para proferir las mismas palabras, puesto que el hábito que hemos adquirido al aprender a hablar ha hecho que juntemos la acción del alma, que, por mediación de la glándula, puede mover la lengua y los labios, con el significado de las palabras que siguen a estos movimientos, y no con los movimientos mismos.

Art. 45. Cuál es el poder del alma respecto de sus pasiones

Nuestras pasiones tampoco pueden ser directamente excitadas ni suprimidas por la acción de nuestra voluntad, pero pueden serlo indirectamente por la representación de las cosas que acostumbran ir

unidas a las pasiones que queremos tener y que son contrarias a las que queremos rechazar. Así, para excitar el valor y suprimir el temor no basta con tener la voluntad de ello, sino que hay que dedicarse a considerar las razones, los objetos o los ejemplos que persuaden de que el peligro no es grande, de que siempre se está más seguro defendiéndose que huyendo, de que se tendrá la gloria y el júbilo de haber vencido, mientras que de haber huido o de otras actitudes parecidas no se puede esperar más que lamentaciones y vergüenza.

Art. 46. Cuál es la razón que impide al alma disponer enteramente de sus pasiones

Existe una razón particular que impide al alma cambiar o detener rápidamente sus pasiones y que me ha dado pie para afirmar, a la hora de definir éstas, que no son solamente causadas, sino también conservadas y amplificadas por algún movimiento particular de los espíritus. Esta razón es que casi todas ellas van acompañadas por alguna emoción que se produce en el corazón y, por consiguiente, también en toda la sangre y los espíritus, de suerte que, hasta que no cesa esta emoción, siguen presentes en nuestro pensamiento de la misma manera que los objetos sensibles están presentes en él mientras actúan sobre los órganos de nuestros sentidos. Y así como el alma, cuando está muy atenta a otra cosa, puede no oír un murmullo o no sentir un dolor débil, pero no puede dejar de oír el trueno o de sentir el fuego que quema la mano, así también puede superar fácilmente las menores pasiones pero no las más violentas y las más fuertes hasta que haya cesado la emoción de la sangre y de los espíritus. Lo más que puede hacer la voluntad mientras dure esta emoción es no consentir en sus efectos y contener algunos de los movimientos para los que dispone el cuerpo. Por ejemplo, cuando la cólera hace levantar la mano para golpear, la voluntad puede ordinariamente contenerla; cuando el miedo incita a huir a la gente, la voluntad puede detenerla, y lo mismo en otros casos.

Art. 47. En qué consisten los combates, que habitualmente nos imaginamos, entre la parte inferior y la parte superior del alma

Todos los combates que habitualmente nos imaginamos que tienen lugar entre la parte inferior del alma, llamada sensitiva, y la parte superior, que es razonable, o entre los apetitos naturales y la voluntad, consisten en la repugnancia que existe entre los movimientos que, el cuerpo por medio de sus espíritus y el alma por medio de su voluntad,

tienden a provocar al mismo tiempo en la glándula. En efecto, en nosotros no hay más que un alma y esta alma no tiene en sí diversidad alguna de partes, sino que es la misma, sensitiva y razonable a la vez, todos sus apetitos son voluntades. El error que se ha cometido al hacerle representar distintos personajes, ordinariamente opuestos unos a otros, procede de que no se ha sabido distinguir claramente sus funciones de las del cuerpo, que es al único al que se debe atribuir todo lo que repugna a nuestra razón y puede ser observado en nosotros; de manera que aquí no hay más combate que el derivado del hecho de que, al poder ser impulsada la glándula que reside en el centro del cerebro de un lado por el alma y del otro por los espíritus animales —que no son sino cuerpos, como he dicho antes—, suele ocurrir que estos dos impulsos sean contrarios y que el más fuerte impida el efecto del otro. Ahora bien, se pueden distinguir dos clases de movimientos provocados por los espíritus en la glándula: unos representan al alma los objetos que mueven los sentidos o las impresiones que se encuentran en el cerebro y no ejercen presión alguna sobre su voluntad; otros ejercen cierta presión —son los que causan las pasiones o los movimientos del cuerpo que las acompañan—. En cuanto a los primeros, aunque a menudo impiden las acciones del alma o bien son impedidos por éstas, no se observa combate alguno entre ellos debido a que no son directamente contrarios. Dichos combates solamente son observados entre los últimos y las voluntades que los rechazan; por ejemplo, entre el esfuerzo con que los espíritus impulsan la glándula para causar en el alma el deseo de algo, y entre los últimos y las voluntades que los rechazan; por la voluntad que tiene de evitar la misma cosa; y la razón principal que origina este combate es que, al no poder la voluntad provocar directamente las pasiones, como ya se ha dicho antes, se ve obligada a hacerlo artificialmente y a ponerse a considerar de modo sucesivo diversas cosas, con lo cual, si ocurre que una es capaz de cambiar por un momento el curso de los espíritus, puede ocurrir que la siguiente no lo sea y que inmediatamente después los espíritus reanuden su curso, debido a que la disposición que ha precedido en los nervios, en el corazón y en la sangre no se ha modificado, lo cual hace que el alma se sienta impulsada casi al mismo tiempo a desear y no desear una misma cosa. Tal es el motivo de que se haya creído que en ella existen dos potencias que se combaten. Ello no obstante, se puede concebir también alguna lucha por el hecho de que con frecuencia la misma causa que provoca en el alma una pasión provoca igualmente ciertos movimientos en el cuerpo a los que el alma no con-

tribuye, y que detiene o procura detener tan pronto como los apercibe. Una experiencia de esto la tenemos cuando lo que provoca el miedo hace también que los espíritus entren en los músculos que sirven para mover las piernas y huir, mientras que la voluntad que tenemos de ser valientes los detiene.

Art. 48. En qué se conoce la fuerza o la debilidad de las almas y cuál es el mal de las más débiles

Pues bien: por el éxito de estos combates cada cual puede saber la fuerza o la debilidad de su alma; aquellos cuya voluntad puede de modo natural vencer más fácilmente las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan, tienen, sin duda, las almas más fuertes; pero hay algunos que no pueden experimentar su fuerza porque nunca hacen combatir a su voluntad con sus armas propias, sino solamente con aquellas que le proporcionan ciertas pasiones para resistir a otras. Lo que denomino «sus armas propias» son juicios firmes y determinados referentes al conocimiento del bien y del mal, con arreglo a los cuales (la voluntad) ha resuelto conducir las acciones de su vida. Y las almas más débiles de todas son aquellas cuya voluntad no se determina a seguir ciertos juicios, sino que una y otra vez se deja llevar por las pasiones presentes, las cuales, como con frecuencia son contrarias unas a otras, la arrastran alternativamente a su partido y, empleándola en combatir contra sí misma, colocan al alma en el más deplorable estado posible. Así, cuando el miedo se representa la muerte como un mal extremo y que sólo puede ser evitado huyendo, si, por otro lado, se representa la infamia de esta huida como un mal peor que la muerte, estas dos pasiones agitan diversamente la voluntad, la cual, obedeciendo ya a una, ya a la otra, se opone continuamente a sí misma y de este modo hace al alma esclava y desventurada.

Art. 49. La fuerza del alma no basta sin el conocimiento de la verdad

Es cierto que hay muy pocos hombres tan débiles e irresolutos que no quieran nada más que lo que su pasión les dicta. La mayoría tienen juicios determinados de acuerdo con los cuales regulan una parte de sus acciones; y, aunque a menudo dichos juicios sean falsos e incluso fundados en algunas pasiones por las que en otro momento la voluntad se ha dejado vencer o seducir, sin embargo, debido a que continúa siguiéndolos cuando la pasión que los ha causado está ausente, pueden ser considerados como armas propias de la voluntad y pensar que las almas son más fuertes o más débiles según que sean capaces de

seguir más o menos esos juicios y resistir a las pasiones presentes que les son contrarias. Pero hay, no obstante, una gran diferencia entre las resoluciones que proceden de alguna opinión falsa y las que se apoyan exclusivamente en el conocimiento de la verdad, porque si seguimos estas últimas tendremos la seguridad de no sentir nunca pesar ni arrepentimiento, mientras que de haber seguido las primeras lo sentimos siempre, cuando descubrimos el error.

Art. 50. No hay alma tan débil que no pueda adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones, si está bien conducida

Tiene utilidad saber aquí que, como ya se ha dicho antes, aunque cada movimiento de la glándula parezca haber sido unido por la naturaleza a cada uno de nuestros pensamientos desde el comienzo de nuestra vida, se los puede unir a otros por hábito, como lo demuestra la experiencia de las palabras que provocan movimientos en la glándula, los cuales, según lo establecido por la naturaleza, sólo representan al alma su sonido cuando son proferidas por la voz, o la figura de sus letras cuando están escritas, y que, sin embargo, por el hábito que se ha adquirido al pensar en lo que significan cuando se ha oído su sonido o cuando se han visto sus letras, suelen hacer concebir este significado mejor que la figura de sus letras o el sonido de sus sílabas. También es útil saber que, aunque los movimientos, tanto de la glándula como de los espíritus y del cerebro, que representan al alma ciertos objetos vayan naturalmente unidos a los que provocan en ella ciertas pasiones, pueden, no obstante, separarse a veces de éstos por hábito y unirse a otros muy diferentes; e incluso este hábito puede ser adquirido por una sola acción y no requiere un largo uso. Así, por ejemplo, cuando de repente encontramos algo muy sucio en un manjar que se come con apetito, la sorpresa de este encuentro puede cambiar de tal manera la disposición del cerebro que en lo sucesivo no podamos mirar dicho manjar sin sentir horror, mientras que antes lo comíamos con placer. Cosa que también es observable en los animales, pues, aunque carezcan de razón y acaso de todo pensamiento, también en ellos se dan todos los movimientos de los espíritus que provocan en el hombre las pasiones y sirven para mantener y fortalecer, no como en nosotros las pasiones, sino los movimientos de los nervios y de los músculos que habitualmente las acompañan. Así, cuando un perro ve una perdiz, se siente naturalmente impulsado a correr hacia ella; y cuando oye disparar un fusil, este ruido le incita naturalmente a huir; pero, a pesar de ello, es corriente domesticar a los perros de caza de tal manera

que el ver una perdiz los hace detenerse y el ruido que oyen después, cuando se dispara sobre aquélla, hace que corran en su busca. Pues bien, es útil saber estas cosas para que cada cual adquiera el valor de aprender a vigilar sus pasiones, puesto que si con un poco de iniciativa se pueden modificar los movimientos del cerebro en los animales desprovistos de razón, es evidente que eso mismo se puede conseguir, todavía con más facilidad, en los hombres, y que incluso los que tienen las almas más débiles podrían adquirir un dominio muy absoluto sobre sus pasiones haciéndose el firme propósito de adiestrarlas y conducirlas.[3]

[3] En el original: *[...] si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire*. He variado un poco la traducción literal de la frase para evitar ambigüedades. Basándome en la expresión castellana «de industria» (equivalente a la francesa *d'industrie*), que significa «de intento, de propósito», he traducido: «haciéndose el firme propósito», etc.

SEGUNDA PARTE

DEL NÚMERO Y DEL ORDEN DE LAS PASIONES Y EXPLICACIÓN DE LAS SEIS PRIMARIAS

Art. 51. Cuáles son las primeras causas de las pasiones

De lo dicho anteriormente se deduce que la última y más próxima causa de las pasiones del alma no es otra que la agitación con que los espíritus mueven la pequeña glándula que hay en el centro del cerebro. Pero eso no basta para poder distinguir unas de otras; es necesario investigar sus fuentes y examinar sus primeras causas. Ahora bien, aunque a veces pueden ser causadas por la acción del alma, que se determina a concebir tales o cuales objetos, y también solamente por el temperamento del cuerpo o por las impresiones que se encuentran fortuitamente en el cerebro —como sucede cuando uno se siente triste o alegre sin saber por qué—, no obstante, por lo que se ha dicho, parece que todas pueden ser también provocadas por los objetos que mueven los sentidos, y que estos objetos son sus causas más corrientes y principales. De donde se sigue que, para hallarlas todas, basta considerar todos los efectos de dichos objetos.

Art. 52. Cuál es su uso y cómo pueden ser enumeradas

Observo, además, que los objetos que mueven los sentidos no excitan en nosotros diversas pasiones en razón de todas las diversidades que hay en ellos, sino solamente en razón de las diversas maneras como pueden dañarnos o aprovecharnos, o bien, en general, ser importantes; y que el uso de todas las pasiones consiste en el simple hecho de que disponen el alma para querer las cosas que la naturaleza nos prescribe como útiles, y para persistir en esta voluntad, del mismo modo que la agitación de los espíritus que generalmente las causa dispone al cuerpo para los movimientos que sirven para la ejecución de estas cosas. Por eso, a la hora de enumerarlas, basta con examinar por orden de cuántas diversas maneras que nos importan pueden nuestros sen-

tidos ser movidos por sus objetos; enumeraré aquí todas las pasiones principales siguiendo el orden en que pueden ser descubiertas.

ORDEN Y ENUMERACIÓN DE LAS PASIONES

Art. 53. La admiración
Cuando nos sorprende el primer encuentro con algún objeto y lo juzgamos nuevo o muy distinto de lo que conocíamos hasta ahora o bien de lo que suponíamos que debía ser, lo admiramos sorprendidos; y puesto que esto puede ocurrir antes de que sepamos si dicho objeto nos es conveniente o no, creo que la admiración es la primera de todas las pasiones. Pasión que, además, no tiene contrario, ya que, si el objeto presente no posee nada que nos sorprenda, no nos conmueve en modo alguno y lo consideramos desapasionadamente.

Art. 54. La estimación o el desprecio, la generosidad o el orgullo y la humildad o la bajeza
A la admiración va unida la estimación[4] o el desprecio, según que lo que admiremos sea la grandeza o la pequeñez de un objeto. Podemos así estimarnos o menospreciarnos a nosotros mismos, de donde resultan las pasiones, y luego los hábitos de magnanimidad o de orgullo y de humildad o de bajeza.

Art. 55. La veneración y el desdén
Pero cuando estimamos o despreciamos otros objetos que consideramos como causas libres capaces de hacer el bien o el mal, la estima se convierte en veneración y el simple desprecio en desdén.

Art. 56. El amor y el odio
Ahora bien, todas las pasiones precedentes pueden ser excitadas en nosotros sin que advirtamos en modo alguno si el objeto que las causa es bueno o malo. Pero cuando una cosa se nos presenta como buena para nosotros, o sea, como algo que nos conviene, esto nos hace sentir amor por ella; y, cuando se nos presenta como mala o nociva, nos hace sentir odio.

---

[4] Sobre la consideración de la estimación y el desprecio como pasiones, *vid.* art. 149.

Art. 57. El deseo

De la misma consideración del bien y del mal nacen todas las demás pasiones; pero, para ponerlas por orden, distingo los tiempos, y, considerando que nos llevan a mirar hacia el futuro más que hacia el presente o el pasado, empiezo por el deseo. En efecto, es evidente que esta pasión mira siempre hacia el porvenir no sólo cuando se desea adquirir un bien que aún no se tiene o evitar un mal que nos parece inminente, sino también cuando se desea, sin más, la conservación de un bien o la ausencia de un mal, que es a lo único a que puede aspirar esta pasión.

Art. 58. La esperanza, el temor, la celotipia,[5] la seguridad y la desesperación

Basta pensar que la adquisición de un bien o el apartarse de un mal es posible para verse movido a desearlo. Pero cuando se considera, además, si hay muchas o pocas probabilidades de conseguir lo que se desea, aquello que nos hace ver que hay muchas produce en nosotros la esperanza y lo que nos hace ver que hay pocas provoca el temor, una especie del cual es la celotipia. Cuando la esperanza es muy grande, cambia de naturaleza y se llama seguridad o certidumbre, y, al contrario, el extremado temor se convierte en desesperación.

Art. 59. La irresolución, la valentía, la audacia, la emulación, la cobardía y el terror

Podemos, pues, esperar y temer, aunque el acontecimiento que va a tener lugar no depende en absoluto de nosotros; pero cuando se nos presenta como dependiente, puede haber dificultad en la elección de los medios o en la ejecución. De la primera nace la irresolución, que nos dispone a deliberar y tomar consejo. A la segunda se opone la valentía o la audacia, una especie de la cual es la emulación. Y la cobardía es lo contrario de la valentía, así como el miedo o el terror es lo contrario de la audacia.

Art. 60. El remordimiento

Y si uno está determinado a actuar antes de que haya desaparecido la irresolución, esto hace surgir el remordimiento de conciencia, que no se refiere al tiempo futuro como las pasiones precedentes, sino al presente o al pasado.

---

[5] «Celotipia» traduce el francés *jalousie* (en lenguaje común «celos»).

Art. 61. La alegría y la tristeza
La consideración del bien presente suscita en nosotros la alegría; la consideración del mal, la tristeza, cuando se trata de un bien o de un mal que se nos presenta como algo nuestro.

Art. 62. La burla, la envidia, la piedad
Pero cuando se nos presenta como perteneciente a otros hombres, podemos juzgarlos dignos o indignos de él; y cuando los juzgamos dignos, ello no produce en nosotros otra pasión que la alegría, porque para nosotros es un bien ver que las cosas suceden como es debido. La única diferencia está en que la alegría que procede del bien es seria, mientras que la que procede del mal va acompañada de risas y burlas. Pero si los juzgamos indignos, el bien suscita la envidia y el mal la piedad, que son dos especies de la tristeza. Y es de observar que las mismas pasiones que se refieren a bienes o males presentes también pueden a menudo ser referidas a los del porvenir, puesto que la opinión que tenemos en el sentido de que han de ocurrir los hace aparecer como presentes.

Art. 63. La autosatisfacción y el arrepentimiento
Podemos considerar también la causa del bien o del mal, tanto presente como pasado. El bien que ha sido hecho por nosotros mismos nos proporciona una satisfacción interior, que es la más dulce de todas las pasiones, mientras que el mal induce al arrepentimiento, que es la pasión más amarga.

Art. 64. La simpatía y el agradecimiento
En cambio, el bien que ha sido hecho por otros es la causa de que sintamos simpatía por ellos, aunque dicho bien no se nos haya hecho a nosotros; en este último caso, a la simpatía unimos el agradecimiento.

Art. 65. La indignación y la ira
Asimismo, el mal hecho por otros y que no se refiere a nosotros sólo hace que nos indignemos con ellos; cuando sí se refiere a nosotros, nos mueve también a la ira.

Art. 66. La gloria y la vergüenza
Por otra parte, el bien que está o ha estado en nosotros, al afectar también a la opinión que los otros pueden tener de nosotros, nos da gloria, y el mal nos da vergüenza.

Art. 67. El hastío, la añoranza y el alivio
Algunas veces el carácter duradero del bien causa la saciedad o el hastío, mientras que el carácter duradero del mal disminuye la tristeza. Por último, del bien pasado surge la añoranza, que es una especie de tristeza, y del mal pasado procede el alivio, que es una especie de alegría.

Art. 68. Por qué esta enumeración de las pasiones es distinta de la que ordinariamente se enseña
Tal es el orden que creo mejor en lo tocante a la enumeración de las pasiones. Sé perfectamente que en ella me alejo de todos los que hasta ahora han escrito sobre el tema, pero hay buenas razones para hacerlo así, ya que éstos deducen su enumeración de la distinción, en la parte sensitiva del alma, de dos apetitos a los que llaman *concupiscible* e *irascible*. Y como yo no encuentro en el alma ninguna distinción de partes —ya lo he dicho antes—, la única diferencia me parece que se refiere a que tiene dos facultades, una de desear y otra de rechazar; y puesto que el alma tiene de la misma manera las facultades de admirar, amar, esperar, temer y recibir en sí cada una de las demás pasiones, o de realizar las acciones a que la empujan dichas pasiones, no veo por qué han querido referirlas todas a la concupiscencia o a la ira. Además, su enumeración no incluye todas las pasiones principales, como creo que hace ésta. Y hablo sólo de las principales, pues aún se podrían distinguir otras varias más particulares y su número es indefinido.

Art. 69. Hay sólo seis pasiones primarias
En cualquier caso, el número de las pasiones simples y primarias no es muy elevado. En efecto, si pasamos revista a todas las que he enumerado, podrá observarse fácilmente que sólo hay seis que lo sean, a saber: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza. Todas las demás están compuestas de algunas de estas seis o son especies de las mismas. Por eso, a fin de que su gran número no turbe al lector, trataré aquí separadamente de las seis primarias y después haré ver cómo todas las demás tienen su origen en éstas.

Art. 70. De la admiración. Su definición y su causa
La admiración es una súbita sorpresa del alma que le hace considerar con atención los objetos que le parecen raros o extraordinarios. Así, pues, es causada primeramente por la impresión que se tiene en el

cerebro, que representa el objeto como raro y, por consiguiente, digno de ser muy atendido; después, en segundo lugar, por los movimientos de los espíritus, dispuestos por esta impresión a dirigirse con gran fuerza hacia el lugar del cerebro donde se encuentra para fortalecerla y conservarla en él; dicha impresión los dispone también para pasar desde aquí a los músculos que sirven para mantener los órganos de los sentidos en la misma situación en que están, a fin de que éstos la conserven, si por ellos ha sido formada.

Art. 71. En esta pasión no tiene lugar ningún cambio en el corazón ni en la sangre

Esta pasión tiene la particularidad de que no se observa que vaya acompañada de ninguna modificación en el corazón ni en la sangre, como en las demás pasiones. La razón de esto radica en que, al no tener por objeto el bien o el mal, sino solamente el conocimiento de la cosa que se admira, no entra en relación con el corazón y la sangre, de los que depende todo el bien del cuerpo, sino solamente con el cerebro, donde están los órganos de los sentidos que sirven para este conocimiento.

Art. 72. En qué consiste la fuerza de la admiración

Lo que no impide que la admiración tenga mucha fuerza a causa de la sorpresa, es decir, del acaecimiento súbito e inopinado de la impresión que cambia el movimiento de los espíritus, sorpresa que es propia y particular de esta pasión; de suerte que cuando se encuentra en otras, como acostumbra encontrarse en casi todas y aumentarlas, es que la admiración va unida a ellas. Y la fuerza depende de dos cosas, a saber, de la novedad y de que el movimiento que origina tiene desde el comienzo toda su fuerza. Pues es evidente que un movimiento tal tiene más efecto que aquellos que, por ser débiles al principio y aumentar sólo poco a poco, pueden ser desviados fácilmente. Asimismo es evidente que los objetos de los sentidos que son nuevos afectan al cerebro en ciertas partes que habitualmente no son afectadas; y que al ser estas partes más tiernas o menos firmes que las que han sido endurecidas por una frecuente agitación, esto aumenta el efecto de los movimientos que los objetos provocan en ellas. Cosa que no parecerá difícil de creer si tenemos en cuenta que una razón semejante es la que hace que, estando las plantas de nuestros pies acostumbradas a un roce bastante duro, debido al peso del cuerpo que soportan, sintamos muy poco dicho roce cuando andamos, mientras que otro mucho menor y

más suave, como el de las cosquillas, nos resulta casi insoportable justamente porque no es habitual.

Art. 73. Qué es el asombro

Y esta sorpresa tiene tanto poder para hacer que los espíritus que se hallan en las cavidades del cerebro circulen hacia el lugar donde está la impresión del objeto admirado que a veces los empuja a todos hacia ese sitio y los obliga a estar tan ocupados en conservar esta impresión que no hay ninguno que pase de aquí a los músculos ni se desvíe en manera alguna de las primeras huellas que han seguido en el cerebro; esto da lugar a que todo el cuerpo permanezca inmóvil como una estatua y a que no se pueda percibir del objeto más que el primer aspecto que de él se presentó, ni, por consiguiente, adquirir un conocimiento de él más particular. A esto llamamos habitualmente estar asombrado; y el asombro es un exceso de admiración, que siempre es malo.

Art. 74. Para qué sirven todas las pasiones y en qué son nocivas

Ahora bien, a partir de lo que se ha dicho anteriormente resulta fácil saber que la utilidad de todas las pasiones no consiste sino en que fortalecen y mantienen en el alma pensamientos que es sano que mantenga y que, sin ellas, serían borrados fácilmente. Y todo el mal que pueden originar consiste en que fortalezcan y conserven estos pensamientos más de lo necesario, o bien fortalezcan y mantengan otros en los que no es sano detenerse.

Art. 75. Para qué sirve particularmente la admiración

En particular puede decirse acerca de la admiración que es útil porque hace que aprendamos y retengamos en nuestra memoria cosas que antes ignorábamos, pues admiramos lo que nos parece raro y extraordinario; y nada nos puede parecer tal si no lo ignorábamos o si no es diferente de las cosas que ya sabíamos. Esta diferencia es, efectivamente, lo que hace que se llame extraordinario. Ahora bien, aunque una cosa que nos era desconocida se presente de nuevo a nuestro entendimiento o a nuestros sentidos, no por eso la retenemos en nuestra memoria, si la idea que tenemos de ella no resulta fortalecida en el cerebro por alguna pasión, o también por la aplicación de nuestro entendimiento, al que la voluntad obliga a prestar atención y a reflexionar de manera particular. Las demás pasiones pueden servir para hacer que se observen las cosas que parecen buenas o malas, pero sólo sentimos admiración ante las que parecen raras. Por eso vemos que los que

no tienen ninguna inclinación natural a esta pasión son generalmente muy ignorantes.

Art. 76. En qué puede ser nociva y cómo se puede remediar su defecto y corregir su exceso

Pero ocurre mucho más a menudo que admiramos demasiado y que nos asombramos al percibir cosas que apenas merecen consideración y mucho menos que se las admire ni siquiera un poco. Y esto puede liquidar por completo o pervertir el uso de la razón. Por ello, aunque es sano haber nacido con una inclinación hacia esta pasión, porque nos prepara para la adquisición de las ciencias, debemos procurar luego liberarnos de ella lo más posible. En efecto, resulta fácil remediar su defecto por medio de una reflexión y atención particular a la cual nuestra voluntad puede arrastrar al entendimiento cuando juzgamos que la cosa que se presenta lo merece; pero para limitar la admiración excesiva no hay más remedio que adquirir el conocimiento de muchas cosas y ejercitarse en la consideración de todas aquellas que pueden parecer más raras y más extrañas.

Art. 77. No son los más estúpidos ni los más hábiles los más inclinados a la admiración

Por otra parte, aunque es cierto que los necios y estúpidos no están naturalmente inclinados a la admiración, esto no quiere decir que los que tienen más espíritu sean siempre los más inclinados a ella, sino principalmente aquellos que, aunque tengan un sentido común bastante bueno, no tienen, sin embargo, gran opinión de su suficiencia.

Art. 78. El exceso de admiración puede transformarse en hábito, si no se corrige

Aun cuando esta pasión parece disminuir por el hábito, puesto que cuanto mayor es el número de cosas raras que nos causan admiración más nos acostumbramos a dejar de admirarlas y a pensar que todas las que se pueden presentar en lo sucesivo son vulgares, sin embargo, siempre que la admiración es excesiva y presta atención sólo a la primera imagen de los objetos que se han presentado, sin adquirir otro conocimiento de ellos, deja tras de sí un hábito que dispone al alma a detenerse del mismo modo en todos los demás objetos que se presenten, a poco nuevos que le parezcan. Y esto es lo que prolonga la enfermedad de los que son ciegamente curiosos, es decir, que buscan las rarezas solamente para admirarlas y no para conocerlas. En efecto,

poco a poco se hacen tan admirativos que cosas sin la más mínima importancia los obligan a detenerse lo mismo que aquellas cuya investigación es más útil.

Art. 79. Definiciones del amor y del odio

El amor es una emoción del alma originada por el movimiento de los espíritus que la incita a unirse voluntariamente a los objetos que parecen serle apropiados. Y el odio es una emoción causada por los espíritus que incita al alma a querer separarse de los objetos que se le presentan como nocivos. Digo que estas emociones son causadas por los espíritus a fin de distinguir el amor y el odio, que son pasiones y dependen del cuerpo, tanto de los juicios que mueven también al alma a unirse de voluntad con las cosas que considera buenas y a separarse de las que considera malas, como de las emociones que estos juicios provocan por sí solos en el alma.

Art. 80. Qué es unirse o separarse de voluntad[6]

Por otra parte, con el término de voluntad no estoy hablando aquí del deseo, que es una pasión distinta y que se refiere al futuro, sino del consentimiento por el que uno se considera en el momento presente como unido con lo que se ama, de suerte que imaginamos un todo del que pensamos ser solamente una parte y la cosa amada otra. Y, a la inversa, en el odio uno se considera sólo como un todo enteramente separado de la cosa por la que se siente aversión.

Art. 81. De la distinción que habitualmente se hace entre el amor de concupiscencia y el de benevolencia

Ahora bien, habitualmente se distingue entre dos clases de amor, a uno de los cuales se le denomina amor de benevolencia, es decir, que incita a querer el bien para lo que se ama, y al otro amor de concupiscencia, es decir, que incita a desear la cosa que se ama. Pero me parece que esta distinción sólo tiene en cuenta los efectos del amor, y no su esencia, pues desde el momento en que nos unimos de voluntad a algún objeto, de la naturaleza que sea, es porque le queremos bien, o sea, unimos también a él de voluntad las cosas que creemos que le son convenientes, lo cual es uno de los principales efectos del amor.

[6] «De voluntad» («con gusto y benevolencia», dice la Academia) traduce el francés *de volonté*. Como se ve, la distinción que hace Descartes también es apropiada en castellano.

Y si juzgamos que es un bien poseerlo o estar asociado con él de otra manera que de voluntad, lo deseamos, lo cual es asimismo uno de los más ordinarios efectos del amor.

Art. 82. Cómo pasiones muy diferentes coinciden en participar del amor

No es necesario distinguir tantas clases de amor como diferentes objetos se puede amar; pues, por ejemplo, aunque sean muy distintas entre sí las pasiones de un ambicioso por la gloria, de un avaro por el dinero, de un borracho por el vino, de un hombre brutal por una mujer a la que quiera violar, de un hombre de honor por su amigo o por su amante y de un buen padre por sus hijos, son semejantes, sin embargo, en que participan del amor. Con todo, los cuatro primeros sólo sienten amor por la posesión de los objetos a que se refiere su pasión y no por los objetos mismos, por los cuales sienten solamente deseo mezclado con otras pasiones particulares, mientras que el amor de un buen padre por sus hijos es tan puro que no desea obtener nada de ellos y no quiere poseerlos de otro modo que como lo hace, ni estar unido a ellos más estrechamente de como lo está ya; sino que, considerándolos como si de él mismo se tratara, busca el bien de éstos como si fuera el suyo propio o incluso con mayor preocupación, porque, al imaginar que él y ellos forman un todo del que él no es la mejor parte, prefiere frecuentemente los intereses de éstos a los suyos y no teme perderse por salvarlos. El afecto que las personas de honor profesan a sus amigos es de esta naturaleza, aunque en raras ocasiones sea tan perfecta; y el que sienten por su amada participa mucho de aquélla, pero también un poco de la otra.

Art. 83. De la diferencia existente entre el simple afecto, la amistad y la devoción

Me parece que, con más razón, se puede distinguir el amor por la estima en que tenemos a lo que se ama en comparación con nosotros mismos; pues cuando estimamos el objeto de nuestro amor menos que a nosotros mismos sólo tenemos por él un simple afecto; cuando lo estimamos igual que a nosotros, lo llamamos amistad; y cuando lo estimamos más, dicha pasión puede ser denominada devoción. Así, por ejemplo, podemos sentir afecto por una flor, por un pájaro, por un caballo; pero, a menos de tener el espíritu muy trastornado, sólo podemos sentir amistad por los hombres. Y de tal modo son ellos el objeto de esta pasión que no hay hombre tan imperfecto que no se pueda sentir hacia él una amistad muy perfecta cuando se piensa que se es amado por él y se tiene el alma verdaderamente noble y genero-

sa, según explicaremos más adelante, en los artículos 154 y 156. En lo que respecta a la devoción, su principal objeto es sin duda la soberana Divinidad ante la que no se puede dejar de ser devoto cuando se la conoce como es debido; pero también se puede sentir devoción por el príncipe, por nuestro país, por nuestro pueblo, e incluso por un hombre particular, cuando le estimamos mucho más que a nosotros mismos. Ahora bien, la diferencia existente entre estas tres clases de amor se pone de manifiesto principalmente por sus efectos, porque, considerándonos vinculados y unidos a la cosa amada, estamos siempre dispuestos a abandonar la menor parte del todo que formamos con ella para conservar la otra; lo cual hace que en el simple afecto uno se prefiera siempre a lo que se ama y que, en cambio, en la devoción, se prefiera la cosa amada a uno mismo, de tal manera que no se teme la muerte con tal de conservarla. Ejemplos de esto se han dado a menudo en personas que se exponen a una muerte cierta por defender a su príncipe o a su ciudad y también, a veces, incluso por defender a personas de las que eran incondicionales.

Art. 84. No hay tantas clases de odio como de amor

Por otra parte, aunque el odio está directamente opuesto al amor, no se divide en tantas clases, porque la diferencia existente entre los males, de los que uno se ha separado de voluntad, no se distingue tanto como la existente entre los bienes a los que uno está unido.

Art. 85. De la complacencia y del horror

Y sólo encuentro una distinción considerable que sea análoga en uno y otro. Consiste en que tanto los objetos del amor como los del odio pueden ser representados al alma por los sentidos externos, o bien por los internos y por su propia razón; pues llamamos corrientemente bien o mal lo que nuestros sentidos internos o nuestra razón nos hacen considerar conveniente o contrario a nuestra naturaleza; pero llamamos bello o feo a lo que así nos presentan nuestros sentidos externos, principalmente el de la vista; de donde nacen dos clases de amor: el que sentimos por las cosas buenas y el que sentimos por las bellas, al que podemos darle el nombre de complacencia[7] para no confundirlo con el otro, ni con el deseo, al que frecuentemente se da el nombre de amor; asimismo, de aquí nacen dos clases de odio, una de las cuales se refiere a las cosas malas y la otra a las cosas feas. Esta última especie de

---

[7] «Complacencia», *agrément*.

odio puede denominarse horror o aversión para distinguirla. Pero lo más notable en este punto es que las pasiones de la complacencia y del horror suelen ser más violentas que las otras clases de amor o de odio, debido a que lo que llega al alma por los sentidos la impresiona más fuertemente que lo que le es presentado por su razón, aunque ordinariamente son menos verdaderas; de suerte que de todas las pasiones son éstas las que más engañan y de las que con más cuidado debemos guardarnos.

Art. 86. Definición del deseo

La pasión del deseo es una agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el futuro cosas que se representan como convenientes. Así, no deseamos sólo la presencia del bien ausente, sino también la conservación del presente y además la ausencia del mal, tanto del que ya se tiene como del que creemos que vamos a padecer en el futuro.

Art. 87. Se trata de una pasión que no tiene contrario

Sé perfectamente que de ordinario en la Escuela se opone la pasión que tiende a la búsqueda del bien, que únicamente se llama deseo, a la que tiende a huir del mal, que se denomina aversión. Pero como no existe ningún bien cuya privación no sea un mal, ni ningún mal considerado como una cosa positiva y cuya privación no sea un bien, y como buscando, por ejemplo, las riquezas se huye necesariamente de la pobreza, huyendo de las enfermedades se busca la salud y así sucesivamente, creo que en todos los casos se trata de un mismo movimiento dirigido a la búsqueda del bien y al mismo tiempo a huir del mal, que es su contrario. La única diferencia que aquí observo es que el deseo que tenemos cuando se tiende hacia algún bien va acompañado de amor y luego de esperanza y de alegría, mientras que el mismo deseo, cuando tiende a alejarse del mal contrario a este bien, va acompañado de odio, temor y tristeza, lo que hace que se le considere contrario a sí mismo. Pero si tenemos en cuenta que se refiere igualmente, al mismo tiempo, a algún bien para buscarlo y al mal opuesto para evitarlo, podemos ver con mucha claridad que es una misma pasión la que hace lo uno y lo otro.

Art. 88. Cuáles son sus diversas especies

Más razonable sería diferenciar el deseo en tantas especies diversas como objetos diversos se busca; pues, por ejemplo, la curiosidad, que no es más que un deseo de conocer, difiere mucho del deseo de gloria,

y éste del deseo de venganza, y así sucesivamente. Pero aquí basta con saber que hay tantos como especies de amor o de odio y que los más considerables y los más fuertes son los que nacen de la complacencia y del horror.

Art. 89. Cuál es el deseo que nace del horror

Ahora bien: aunque no sea sino un mismo deseo el que tiende a buscar un bien y a huir del mal que es su contrario, como ya se ha dicho, el deseo que nace de la complacencia no deja de ser muy distinto del que nace del horror, pues esta complacencia y este horror, que son verdaderamente opuestos, no son el bien y el mal que sirven de objetos a estos deseos, sino solamente dos emociones del alma que la disponen a buscar dos cosas muy diferentes, a saber: el horror lo ha instituido la naturaleza para representar al alma una muerte súbita e inopinada, de suerte que, aunque no sea a veces más que el contacto con un gusano o el ruido de una hoja que tiembla, o su sombra, lo que produce horror, sentimos tanta emoción como si se presentara a los sentidos un evidentísimo peligro de muerte, lo cual hace surgir súbitamente la agitación que lleva al alma a emplear todas sus fuerzas con objeto de evitar un mal tan presente; y esta especie de deseo es lo que de ordinario se llama la huida o la aversión.

Art. 90. Cuál es el que nace de la complacencia

Por el contrario, la naturaleza ha instituido la complacencia para representar el goce de lo que agrada como el mayor de todos los bienes pertenecientes al hombre, lo cual hace que se desee muy ardientemente dicho goce. Verdad es que hay diversas clases de complacencia y que los deseos que de ella nacen no son todos igualmente potentes; pues, por ejemplo, la belleza de las flores sólo nos mueve a mirarlas y la de los frutos a comerlos. Pero la principal es la que proviene de las perfecciones que imaginamos en una persona que pensamos que puede llegar a ser nosotros mismos. En efecto, juntamente con la diferencia de sexo que la naturaleza ha puesto tanto en los hombres como en los animales irracionales se dan también ciertas impresiones en el cerebro que hacen que, a determinada edad y en cierto tiempo, uno se considere como defectuoso y como si no fuera más que la mitad de un todo cuya otra mitad debe ser una persona del otro sexo, de suerte que la adquisición de esta mitad es confusamente representada por la naturaleza como el más grande de todos los bienes imaginables. Y aunque veamos varias personas del otro sexo no por ello deseamos

varias al mismo tiempo, debido a que la naturaleza no hace imaginar que haya necesidad de más de una. Pero cuando observamos algo en una que agrada más que lo que al mismo tiempo observamos en las otras, esto determina al alma a sentir justamente por aquélla toda la inclinación que la naturaleza le da para buscar el bien que le presenta como el mayor que pueda poseerse; y esta inclinación o este deseo que así nace de la complacencia recibe el nombre de amor más generalmente que la pasión de amor antes descrita. Tiene igualmente efectos más extraños y es el que sirve de principal materia a los autores de novelas y a los poetas.

Art. 91. Definición de la alegría

La alegría es una emoción agradable del alma en la que consiste el goce que ésta siente del bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo. Digo que en esta emoción consiste el goce del bien porque, en efecto, el alma no recibe ningún otro fruto de todos los bienes que posee; y mientras no siente ninguna alegría relacionada con ellos, puede decirse que no goza más que si no los poseyera. Añado que se trata del bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo, a fin de no confundir esta alegría, que es una pasión, con la alegría puramente intelectual, que se produce en el alma sólo a partir de la acción del alma y que se puede decir que es una emoción agradable provocada en ella misma, en la cual consiste el goce que el alma tiene ante el bien que su entendimiento le representa como suyo. Es cierto que mientras el alma está unida al cuerpo la alegría intelectual casi siempre ha de ir acompañada de la alegría que es una pasión; efectivamente, tan pronto como nuestro entendimiento se da cuenta de que poseemos algún bien, aunque dicho bien pueda ser tan diferente de todo lo que pertenece al cuerpo que no sea en absoluto imaginable, la imaginación no deja de hacer incontinente alguna impresión en el cerebro, de la que resulta el movimiento de los espíritus que suscita la pasión de la alegría.

Art. 92. Definición de la tristeza

La tristeza es un desagradable abatimiento en el que consiste la incomodidad que el alma recibe del mal o de la falta que las impresiones del cerebro le representan como algo que le pertenece. Existe también una tristeza intelectual que no es propiamente la pasión, pero que casi nunca deja de acompañar a ésta.

Art. 93. Cuáles son las causas de estas dos pasiones

Ahora bien, cuando la alegría o la tristeza intelectual provoca así la que es una pasión, su causa resulta bastante evidente y, por sus definiciones, se ve que la alegría procede de la opinión que uno tiene en el sentido de poseer algún bien y la tristeza de la opinión que uno tiene en el sentido de poseer algún mal o algún defecto. Pero frecuentemente sucede que nos sentimos tristes o alegres sin que podamos señalar claramente el bien o el mal que lo origina, a saber, cuando este bien o este mal producen sus impresiones en el cerebro sin la intervención del alma, unas veces porque no pertenecen más que al cuerpo y otras porque, aunque pertenecen al alma, ésta no las considera como bien o mal, sino bajo alguna otra forma cuya impresión se encuentra unida con la del bien o del mal en el cerebro.

Art. 94. Cómo estas pasiones son suscitadas por bienes o males, que sólo se refieren al cuerpo, y en qué consisten el sentimiento agradable y el dolor

Así, cuando se goza de plena salud y el tiempo está más sereno que de costumbre sentimos en nosotros un contento que no proviene de ninguna función del entendimiento, sino solamente de las impresiones que el movimiento de los espíritus produce en el cerebro; y, del mismo modo, nos sentimos tristes cuando el cuerpo está indispuesto, aunque no sepamos que lo está. En este sentido, la agradable sensación sensitiva[8] va seguida tan de cerca por la alegría, y el dolor por la tristeza, que la mayoría de los hombres no los distinguen. Y, sin embargo, son tan diferentes que a veces se pueden sufrir dolores con alegría y recibir goces sensitivos que desagradan. Mas, la causa que hace que por lo general la alegría resulte de la agradable sensación sensitiva es que todo lo que se llama agradable sensación sensitiva o sentimiento agradable consiste en que los objetos de los sentidos producen algún movimiento en los nervios que podría dañarlos si no tuvieran la suficiente fuerza para resistirlo o si el cuerpo no estuviera bien dispuesto; esto suscita una impresión en el cerebro que, instituida por la naturaleza para testimoniar esta buena disposición y

[8] Traduzco *chatouillement* —que literalmente expresa la idea de «cosquilleo»— indistintamente por «agradable sensación sensitiva» o «sentimiento agradable». Aunque la perífrasis no es buena, se basa al menos en el sentido que Descartes da a aquella palabra. En efecto, más adelante dice: *[...] tout ce qu'on nomme chatouillement ou sentiment agréable.*

esta fuerza, la representa al alma como un bien que le pertenece en tanto que está unida al cuerpo, y produce en ella la alegría. Es casi la misma razón que hace que sintamos placer al emocionarnos con todo tipo de pasiones, incluso con la tristeza y el odio, cuando dichas pasiones no son originadas más que por las aventuras extrañas que vemos representar en un teatro, o por otras cosas parecidas, que, no pudiendo dañarnos de ninguna manera, parecen acariciarnos el alma conmoviéndola. Y la causa que hace que el dolor produzca por lo general la tristeza es que el sentimiento al que llamamos dolor proviene siempre de alguna acción tan violenta que lastima los nervios; de suerte que, instituida por la naturaleza para poner de manifiesto en el alma el daño que el cuerpo recibe por esta acción y su debilidad al no poder resistirlo, le presenta lo uno y lo otro como males que siempre resultan desagradables para él, excepto cuando causan algunos bienes que el alma estima más.

Art. 95. Cómo pueden ser también producidas por bienes y males que el alma no observa, aunque le pertenezcan, como el placer de arriesgarse o de recordar el mal pasado

Así, el placer que a menudo sienten los jóvenes al emprender cosas difíciles y al exponerse a grandes peligros, aunque no esperen sacar beneficio alguno ni gloria de ello, proviene de que el pensar que lo que emprenden es difícil produce una impresión en su cerebro que, unida a la que podrían tener si pensaran que es un bien sentirse bastante valiente, bastante afortunado, bastante diestro o bastante fuerte para osar arriesgarse hasta tal punto, determina el que se complazcan en ello. Y la satisfacción que sienten los viejos cuando se acuerdan de los males que han sufrido procede de que les parece un bien el haber podido subsistir a pesar de ello.

Art. 96. Cuáles son los movimientos de la sangre y de los espíritus que causan las cinco pasiones precedentes

Las cinco pasiones que he empezado a explicar aquí están unidas u opuestas unas a otras de tal modo que es más fácil considerarlas todas juntas que tratar separadamente de cada una, como se ha hecho en el caso de la admiración; y su causa no está, como la de ésta, sólo en el cerebro, sino también en el corazón, en el bazo, en el hígado y en todas las demás partes del cuerpo en tanto que sirven a la producción de la sangre y luego de los espíritus, pues, aunque todas las venas conducen al corazón la sangre que contienen, a veces ocurre, sin embargo, que

la de algunas es impulsada con más fuerza que la de las otras; ocurre también que los orificios por donde entra en el corazón o los orificios por donde sale se dilatan o contraen más una vez que otra.

Art. 97. Principales experiencias que sirven para conocer estos movimientos en el amor

Pues bien, al considerar las diversas alteraciones que la experiencia hace ver en nuestro cuerpo cuando el alma está agitada por distintas pasiones, observo en el amor, siempre que el alma está sola, es decir, cuando no la acompaña ninguna fuerte alegría, deseo o tristeza, que el latido del pulso es igual y mucho más grande y más fuerte que de costumbre, que se siente un dulce calor en el pecho y que la digestión de los alimentos en el estómago se hace más rápidamente, de suerte que esta pasión es útil para la salud.

Art. 98. En el odio

Por el contrario, en el odio observo que el pulso es desigual y más débil y, a veces, más rápido; que uno siente fríos seguidos de un cierto calor áspero y agudo en el pecho; que el estómago deja de cumplir su función, tiende a vomitar y rechazar los alimentos ingeridos o, al menos, a corromperlos y convertirlos en malos humores.

Art. 99. En la alegría

En la alegría el pulso es desigual y más rápido que de ordinario, pero no es tan fuerte o tan grande como en el amor; se siente un calor agradable no ubicado solamente en el pecho, sino que se extiende también por todas las partes externas del cuerpo con la sangre que se ve acudir a ellas en abundancia; y, sin embargo, se pierde a veces el apetito, debido a que la digestión se hace peor que de costumbre.

Art. 100. En la tristeza

En la tristeza el pulso es débil y lento, se sienten alrededor del corazón como ataduras que le aprietan, témpanos que le hielan y transmiten su frialdad al resto del cuerpo; sin embargo, no por eso dejamos de tener buen apetito y de sentir que el estómago sigue cumpliendo con su deber, siempre y cuando el odio no se mezcle con la tristeza.

Art. 101. En el deseo

Finalmente, observo en el deseo la particularidad de que se agita el corazón más violentamente que en todas las otras pasiones y propor-

ciona al cerebro más espíritus, los cuales, al pasar desde aquí a los músculos, hacen todos los sentidos más agudos y todas las partes del cuerpo más móviles.

Art. 102. El movimiento de la sangre y de los espíritus en el amor

Estas observaciones, y otras varias que serían demasiado largas de escribir, me han dado pie para considerar que, cuando el entendimiento se representa algún objeto de amor, la impresión que este pensamiento produce en el cerebro conduce a los espíritus animales, a través de los nervios del sexto par, hacia los músculos que hay en torno a los intestinos y al estómago, en la forma requerida para hacer que el jugo de los alimentos, que se convierte en nueva sangre, pase rápidamente al corazón sin detenerse en el hígado y, al ser impulsada con más fuerza que la que está en las otras partes del cuerpo, entre más abundantemente en el corazón y provoque en él un calor más fuerte, debido a que esta sangre es más consistente que la que se ha rarificado ya varias veces al pasar y volver a pasar por el corazón; lo cual hace que éste envíe también espíritus hacia el cerebro, cuyas partes son más gruesas y más agitadas que de ordinario. Y estos espíritus, al ampliar la impresión que el primer pensamiento del objeto amable le produjo, obligan al alma a detenerse en dicho pensamiento. Y en eso consiste la pasión del amor.

Art. 103. En el odio

Por el contrario, en el odio, el primer pensamiento del objeto que produce aversión hace circular los espíritus que hay en el cerebro hacia los músculos del estómago y de los intestinos de tal manera que impiden que el jugo de los alimentos se mezcle con la sangre, cerrando todos los orificios por donde acostumbra pasar; y los conduce también de tal modo hacia los pequeños nervios del bazo y de la parte inferior del hígado, donde reside el receptáculo de la bilis, que las partes de la sangre que normalmente van a parar a estos lugares salen de ellos y circulan hacia el corazón con las que están en las ramificaciones de la vena cava; esto produce un gran desequilibrio en su temperatura porque la sangre que procede del bazo apenas se calienta y rarifica mientras que, por el contrario, la que procede de la parte inferior del hígado, donde está siempre la hiel, se inflama y se dilata muy rápidamente; después de lo cual los espíritus que van al cerebro tienen también partes muy desiguales y movimientos muy extraordinarios, de donde resulta que fortalecen las ideas de odio que en él se encuentran ya impresas y preparan al alma para pensamientos llenos de acritud y de amargura.

Art. 104. En la alegría

En la alegría, los nervios que actúan no son tanto los del bazo, el hígado, el estómago o los intestinos como los que hay en todo el resto de cuerpo y particularmente el que está en torno a los orificios del corazón, el cual, al abrir y dilatar estos orificios, permite que la sangre que los otros nervios expulsan de las venas hacia el corazón entre en él y salga del corazón en mayor cantidad que de costumbre. Y como la sangre que entonces entra en el corazón ya ha pasado y vuelto a pasar por él varias veces, habiendo ido de las arterias a las venas, se dilata muy fácilmente y produce espíritus cuyas partes, muy iguales y sutiles, son apropiadas para formar y fortalecer las impresiones del cerebro que proporcionan al alma pensamientos alegres y tranquilos.

Art. 105. En la tristeza

Por el contrario, en la tristeza los orificios del corazón están muy contraídos por el pequeño nervio que los rodea y la sangre de las venas no experimenta ninguna agitación, lo que tiene como consecuencia el que acuda muy poca al corazón; y, sin embargo, los pasos por donde el jugo de los alimentos se desplaza desde el estómago y los intestinos hacia el hígado permanecen abiertos, por lo que el apetito no disminuye, excepto cuando el odio, que con frecuencia va unido a la tristeza, los cierra.

Art. 106. En el deseo

Por último, la pasión del deseo se caracteriza por el hecho de que la voluntad de obtener algún bien o de evitar algún mal envía rápidamente los espíritus del cerebro hacia todas las partes del cuerpo que pueden servir para las acciones requeridas al efecto y, particularmente, hacia el corazón y las partes que más sangre le proporcionan, a fin de que, al recibirla en mayor abundancia que de costumbre, transmita al cerebro mayor cantidad de espíritus, tanto para conservar y fortalecer en él la idea de dicha voluntad como para pasar desde aquí a todos los órganos de los sentidos y a todos los músculos que pueden ser empleados para obtener lo que se desea.

Art. 107. Cuál es la causa de estos movimientos en el amor

Las razones de todo esto las deduzco de lo que ha quedado dicho antes: hay un vínculo tal entre nuestra alma y nuestro cuerpo que cuando una vez hemos unido alguna acción corporal con algún pensamiento nunca más se nos presentan separados, como se ve en los

que han tomado con gran aversión algún brebaje, estando enfermos, que luego no pueden beber o comer nada de gusto parecido sin sentir nuevamente la misma aversión; y tampoco pueden pensar en la aversión que sienten por las medicinas sin que les venga al pensamiento el mismo gusto. Pues me parece que las primeras pasiones que nuestra alma tuvo cuando comenzó a estar unida a nuestro cuerpo debieron tener que ver con el hecho de que a veces la sangre u otro jugo que entrara en el corazón era un alimento más conveniente que de ordinario para mantener en él el calor, que es el principio de la vida; lo cual era causa de que el alma uniera a sí misma de voluntad este alimento, es decir, que lo amara, y al mismo tiempo los espíritus se desplazaban del cerebro a los músculos que podían presionar o agitar las partes de donde la sangre había venido al corazón para que le enviasen más; dichas partes eran el estómago y los intestinos cuya agitación aumenta el apetito, o bien igualmente el hígado y el pulmón, que los músculos del diafragma pueden presionar. Por eso este mismo movimiento de los espíritus ha acompañado siempre desde entonces la pasión del amor.

Art. 108. En el odio

A veces, por el contrario, llegaba al corazón algún jugo extraño no apropiado para mantener el calor y que incluso podía extinguirlo, lo cual originaba que los espíritus que ascendían del corazón al cerebro provocasen en el alma la pasión del odio; y al mismo tiempo estos espíritus se dirigían desde el cerebro hacia los nervios que podían impulsar la sangre del bazo y de las pequeñas venas del hígado hacia el corazón para impedir que entrara en él este jugo nocivo, y también a los que podían rechazar este mismo jugo hacia los intestinos o hacia el estómago, o también, a veces, obligar al estómago a vomitarlo. De aquí el que estos mismos movimientos suelan acompañar la pasión del odio. Y puede verse a simple vista que hay en el hígado cantidad de venas o conductos lo suficientemente anchos por donde el jugo de los alimentos puede pasar de la vena porta a la vena cava, y de esta última al corazón, sin detenerse en el hígado; pero hay también un gran número de conductos más pequeños donde dicho jugo puede detenerse y que contienen siempre sangre de reserva, como ocurre también en el bazo; dicha sangre, más consistente que la que hay en las demás partes del cuerpo, puede servir mejor de alimento al fuego existente en el corazón cuando el estómago y los intestinos dejan de suministrárselo.

Art. 109. En la alegría
A veces ha ocurrido también al comienzo de nuestra vida que la sangre contenida en las venas era un alimento bastante conveniente para mantener el calor del corazón y que dichas venas lo contenían en tal cantidad que no había necesidad de sacar alimento alguno de otro sitio; esto suscitó en el alma la pasión de la alegría e hizo al mismo tiempo que los orificios del corazón se abrieran más que de costumbre y que los espíritus, acudiendo abundantemente del cerebro, no sólo hacia los nervios que sirven para abrir dichos orificios, sino también generalmente hacia los otros que impulsan la sangre de las venas al corazón, impidieran que llegase nuevamente a éste la sangre del hígado, del bazo, de los intestinos y del estómago. Por eso estos mismos movimientos acompañan a la alegría.

Art. 110. En la tristeza
A veces, en cambio, ha ocurrido que el cuerpo ha carecido de alimento y esto es lo que debe haber hecho sentir al alma su primera tristeza, a menos que haya ido unida al odio. Esto mismo ha hecho también que los orificios del corazón se contrajeran, al recibir sólo un poco de sangre, y que haya acudido del bazo una parte bastante notable de dicha sangre, porque el bazo es como la reserva que sirve para proporcionársela al corazón cuando no le llega en cantidad suficiente de otro sitio. Por eso los movimientos de los espíritus y de los nervios que sirven para contraer los orificios del corazón y para llevar hasta él la sangre del bazo acompañan siempre a la tristeza.

Art. 111. En el deseo
Finalmente, todos los primeros deseos que el alma puede haber tenido cuando acababa de unirse al cuerpo han sido recibir las cosas que le eran convenientes y rechazar las que le eran nocivas; y justamente para esos mismos efectos los espíritus han comenzado desde entonces a mover todos los músculos y todos los órganos de los sentidos de todas las maneras que pueden moverlos; lo cual es causa de que ahora, cuando el alma desea algo, todo el cuerpo se hace más ágil y más dispuesto para moverse que de costumbre. Por otra parte, cuando ocurre que el cuerpo queda dispuesto de este modo, los deseos del alma son más fuertes y más ardientes.

Art. 112. Cuáles son los signos externos de estas pasiones
Lo que he dicho hasta aquí permite entender bastante bien la causa de las diferencias del pulso y de todas las demás propiedades que antes he

atribuido a estas pasiones, por lo que no es necesario que me detenga a explicarlas más. Pero, como sólo he señalado en cada una lo que en ella se puede observar cuando está sola y que sirve para conocer los movimientos de la sangre y de los espíritus que los producen, me quedan por tratar aún los diversos signos externos que habitualmente las acompañan y que se observan mucho mejor cuando se encuentran varias juntas, como es corriente, que cuando están separadas. Los principales signos externos son los gestos de los ojos y de la cara, los cambios de color, los temblores, la languidez, el desmayo, la risa, las lágrimas, los gemidos y los suspiros.

Art. 113. De los gestos de los ojos y de la cara

No hay pasión alguna que no nos sea revelada por algún gesto de los ojos y esto es en algunas tan manifiesto que hasta los criados más estúpidos pueden ver en los ojos de su amo si está enfadado con ellos o no lo está. Pero aunque estos gestos de los ojos se advierten fácilmente y se sepa lo que significan, no por eso es fácil describirlos, debido a que cada uno se compone de muchos cambios que se producen en el movimiento y en la figura de los ojos, los cuales son tan particulares y tan pequeños que cada uno de ellos no puede ser percibido por separado a pesar de que el resultado de su conjunción sea muy fácil de notar. Aproximadamente lo mismo puede decirse de los gestos del rostro que acompañan también a las pasiones, pues, aunque son más grandes que los de los ojos, resulta igualmente difícil distinguirlos, y son tan poco diferentes que hay hombres que ponen casi la misma cara cuando lloran que otros cuando ríen. Es cierto que algunos gestos son bastante evidentes, como las arrugas de la frente en la cólera y ciertos movimientos de la nariz y de los labios en la indignación y en la burla, pero parecen ser más voluntarios que naturales. Y generalmente todos los gestos, tanto del rostro como de los ojos, pueden ser cambiados por el alma cuando, deseando ocultar su pasión, imagina intensamente una contraria; de suerte que lo mismo podemos utilizar los gestos para disimular las pasiones que para declararlas.

Art. 114. De los cambios de color

En cambio, no resulta fácil dejar de enrojecer o de palidecer cuando alguna pasión nos dispone a ello, porque estos cambios no dependen de los nervios y de los músculos, como los anteriores, sino que provienen más directamente del corazón, al que podemos llamar fuente de las pasiones en cuanto que prepara la sangre y los espíritus

para producirlas. Pues bien, lo cierto es que el color del rostro sólo es originado por la sangre que, circulando continuamente desde el corazón hacia todas las venas a través de las arterias y desde todas las venas hacia el corazón, da más o menos color al rostro, según llene más o menos las pequeñas venas que van a la superficie.

Art. 115. Cómo hace enrojecer la alegría

Así, la alegría produce un color más vivo y más rojo porque al abrir las esclusas del corazón hace que la sangre acuda más deprisa a todas las venas, y porque ésta, tornándose más caliente y más sutil, infla ligeramente todas las partes del rostro, lo cual le da un aire más jocoso y jovial.

Art. 116. Cómo hace palidecer la tristeza

Por el contrario, la tristeza, al contraer los orificios del corazón, hace que la sangre acuda más lentamente a las venas y que, tornándose más fría y más espesa, necesite ocupar menos sitio; de suerte que, retirándose hacia las venas más anchas, que son las más próximas al corazón, abandona las más lejanas, las más visibles de las cuales son las del rostro, por lo que éste aparece pálido y descarnado, principalmente cuando la tristeza es grande o sobreviene repentinamente, como se ve en el susto, cuya sorpresa aumenta la actividad que encoge el corazón.

Art. 117. Cómo en ocasiones se enrojece estando tristes

Pero, a menudo ocurre que uno no empalidece estando triste, sino que, por el contrario, se enrojece; esto debe atribuirse a las otras pasiones que se unen a la tristeza, es decir, al amor o al deseo y algunas veces también al odio. En efecto, estas pasiones calientan o agitan la sangre que llega del hígado, de los intestinos y de las otras partes interiores, la empujan hacia el corazón y desde aquí, a través de la gran arteria, hacia las venas del rostro, sin que la tristeza que contrae por una y otra parte los orificios del corazón pueda impedirlo, salvo cuando es muy grande. Pero, aunque sólo sea regular, impide fácilmente que la sangre así llegada a las venas del rostro descienda hacia el corazón mientras el amor, el deseo o el odio impulsan hacia él la procedente de las partes interiores; a ello se debe el que esta sangre que se queda detenida en torno al rostro lo ponga rojo, e incluso más rojo que durante la alegría, porque el color de la sangre se ve mejor al circular más despacio, y también porque así se puede acumular más en las venas del rostro que cuando los orificios del corazón están

más abiertos. Esto se advierte principalmente en la vergüenza, que se compone del amor a sí mismo y de un considerable deseo de evitar la infamia presente, lo cual hace llegar la sangre de las partes interiores hacia el corazón y luego, desde éste, a través de las arterias, hacia el rostro, y además de una mediocre tristeza que impide a la sangre volver al corazón. Esto mismo se pone también de manifiesto cuando se llora, pues, como diré en seguida, lo que produce la mayor parte de las lágrimas es el amor unido a la tristeza; y lo mismo acontece en la ira, en la que con frecuencia un urgente deseo de venganza se mezcla con el amor, el odio y la tristeza.

Art. 118. De los temblores

Los temblores tienen dos causas distintas: una es que a veces llegan demasiado pocos espíritus del cerebro a los nervios, y otra que, a veces, acuden demasiados para poder cerrar con la suficiente precisión los pequeños conductos de los músculos que, de acuerdo con lo que he dicho en el artículo 11, deben estar cerrados para determinar los movimientos de los miembros. La primera causa se pone de manifiesto en la tristeza y en el miedo, y también cuando se tiembla de frío, pues dichas pasiones, lo mismo que la frialdad del aire, pueden dar tal grosor a la sangre que ésta no proporcione los suficientes espíritus al cerebro para enviarlos a los nervios. La otra causa la advertimos a menudo en los que desean ardientemente algo y en los que están muy agitados por la ira, así como en los borrachos. En efecto, estas dos pasiones, lo mismo que en el vino, hacen llegar a veces tantos espíritus al cerebro que éstos no pueden pasar normalmente desde allí a los músculos.

Art. 119. De la languidez

La languidez es una disposición a relajarse y quedarse sin movimiento experimentada por todos los miembros; lo mismo que el temblor, se debe a que no llegan suficientes espíritus a los nervios, pero de una manera diferente. En efecto, la causa del temblor es que no hay bastantes espíritus en el cerebro para obedecer a las determinaciones de la glándula cuando ésta los empuja hacia algún músculo, mientras que la languidez proviene de que la glándula no los determina a ir a unos músculos mejor que a otros.

Art. 120. Cómo es originada por el amor y por el deseo

Y la pasión que más frecuentemente causa este efecto es el amor, unido al deseo de una cosa cuya adquisición no se cree posible por el

momento; pues el amor determina de tal modo al alma a considerar el objeto amado que ésta utiliza todos los espíritus que hay en el cerebro en presentarle la imagen de dicho objeto y detiene todos los movimientos de la glándula que no sirven para ello. En cuanto al deseo, hay que señalar que la propiedad que le he atribuido, es decir, dar al cuerpo más movilidad, sólo vale para cuando cree que el objeto deseado es tal que desde ese mismo momento puede hacer algo para conseguirlo; pues si, por el contrario, se imagina que por el momento es imposible hacer nada que sea útil para ello, toda la agitación del deseo permanece en el cerebro, sin pasar a los nervios, y, enteramente dedicado a afianzar en él la idea del objeto deseado, deja languideciente el resto del cuerpo.

Art. 121. Cómo puede ser originada también por otras pasiones
Es cierto que el odio, la tristeza e incluso la alegría pueden causar también cierta languidez cuando son muy violentos, porque determinan por completo al alma a considerar su objeto, principalmente cuando va unido a ello el deseo de una cosa a cuya adquisición no se puede contribuir en nada por el momento. Pero, como nos detenemos a considerar los objetos a los que nos une la voluntad más que aquellos que separamos de ella y cualesquiera otros, y como la languidez no depende de una sorpresa, sino que necesita cierto tiempo para producirse, aparece mucho más en el amor que en todas las demás pasiones.

Art. 122. Del desmayo
El desmayo no está muy lejos de la muerte, pues se muere cuando el fuego que hay en el corazón se apaga completamente y se cae en un desmayo solamente cuando dicho fuego remite de tal suerte que todavía quedan algunos restos de calor que pueden volver a avivarlo. Ahora bien, hay varias indisposiciones del cuerpo que pueden provocar una caída en el desfallecimiento; pero, entre las pasiones, sólo la extrema alegría se ha observado que tiene ese poder. Y la manera como me parece que causa este efecto es abriendo extraordinariamente los orificios del corazón, con lo cual la sangre de las venas entra en él tan deprisa y en tanta cantidad que no puede ser rarificada por el calor lo bastante rápidamente para levantar las membranitas que cierran las entradas de estas venas. Ésta es la causa de que apague el fuego que habitualmente mantiene cuando entra en el corazón como es debido.

Art. 123. Por qué no nos desmayamos de tristeza
Parece que una gran tristeza producida repentinamente debería cerrar los orificios del corazón de tal manera que apagara el fuego que hay en él, y, sin embargo, no advertimos que eso ocurra o, si ocurre, es muy raramente. Creo que la razón de eso está en que difícilmente puede haber en el corazón tan poca sangre que no baste para mantener el calor cuando sus orificios están casi cerrados.

Art. 124. De la risa
La risa consiste en que la sangre que llega de la cavidad derecha del corazón a través de la vena arterial, inflando los pulmones súbita y repentinamente, hace que el aire que éstos contienen tenga que salir impetuosamente por el gaznate, donde produce una voz inarticulada y estallante; y los pulmones al hincharse, lo mismo que este aire al salir, hacen presión sobre todos los músculos del diafragma, del pecho y de la garganta, con lo cual obligan a mover los músculos del rostro que tienen cierta conexión con ellos. Pues bien, lo que denominamos risa no es más que este gesto de la cara con esa voz inarticulada y detonante.

Art. 125. Por qué la risa no acompaña a las más grandes alegrías
Ahora bien, aunque parezca que la risa es uno de los principales signos de la alegría, sin embargo, no puede originarla más que cuando se trata de una alegría mediocre y hay cierta admiración o cierto odio mezclados a ella. En efecto, la experiencia demuestra que cuando estamos extraordinariamente contentos el motivo de esta alegría no provoca nunca risa, e incluso no es fácil que ninguna otra causa nos haga reír, a no ser cuando estamos tristes. Esto se debe a que, en las grandes alegrías, el pulmón está siempre tan lleno de sangre que no puede hincharse más a sacudidas.

Art. 126. Cuáles son sus principales causas
Y no puedo señalar más que dos causas por las que el pulmón se infla súbitamente. La primera es la sorpresa de la admiración, la cual, unida a la alegría, puede abrir tan repentinamente los orificios del corazón que una gran cantidad de sangre, al entrar de golpe en el lado derecho por la vena cava, se rarifica en él, y saliendo de aquí por la vena arterial, hincha el pulmón. La otra es la mezcla de algún licor que aumente la rarefacción de la sangre. Me parece que para esto sólo es apropiada la parte más fluida de la que procede del bazo; como esta parte de sangre es impulsada hacia el corazón por cualquier

ligera emoción de odio, ayudada por la sorpresa de la admiración, y mezclándose con la sangre que procede de otros sitios del cuerpo, que afluye en abundancia al intervenir la alegría, puede hacer que la sangre se dilate en el corazón mucho más que de costumbre; ocurre como con otros muchos licores que, puestos sobre el fuego, se hinchan de repente cuando se echa en el mismo recipiente un poco de vinagre. En efecto, la parte más fluida de sangre procedente del bazo es de naturaleza semejante al vinagre. La experiencia nos muestra también que, en todos los encuentros que pueden producir esa risa sonora que sale del pulmón, hay siempre algún pequeño motivo de odio o al menos de admiración. Y quienes no tienen del todo sano el bazo están expuestos a ser no solamente más tristes, sino también, a intervalos, más alegres y más propensos a reír que los demás. Lo cual se debe a que el bazo transmite dos clases de sangre al corazón, una muy espesa y basta, que causa la tristeza, y otra muy fluida y sutil, que causa la alegría. Y con frecuencia, después de haberse reído mucho, uno se siente naturalmente inclinado a la tristeza, porque, al agotarse la parte más fluida de la sangre del bazo, la otra, más espesa, la sigue hacia el corazón.

Art. 127. Cuál es la causa de la risa en la indignación

En cuanto a la risa que a veces acompaña a la indignación, es generalmente artificial y fingida; pero cuando es natural, procede, al parecer, de la alegría que sentimos al ver que el mal que nos indigna no puede afectarnos, y también de que nos sorprende la novedad o el encuentro inopinado de este mal; de manera que la alegría, el odio y la admiración contribuyen a causar la risa. Ello no obstante, me inclino a creer que también puede producirse, sin que haya alegría alguna, por el solo movimiento de la aversión, que envía sangre del bazo hacia el corazón, donde se rarifica y desde donde es empujada hacia el pulmón, al que hincha fácilmente cuando lo encuentra casi vacío; y, por lo general, todo lo que puede hinchar súbitamente el pulmón de este modo causa la manifestación externa de la risa, excepto cuando la tristeza la reemplaza por la de los gemidos y gritos que acompañan a las lágrimas. A propósito de esto, Vives escribe de sí mismo que, cuando había estado mucho tiempo sin comer, los primeros bocados que tomaba le obligaban a reír; lo cual podía deberse a que su pulmón, vacío de sangre por falta de alimento, se inflaba rápidamente con el primer flujo que pasaba de su estómago al corazón, efecto que la sola imagen del comer podía producir, incluso antes de que lo produjeran los alimentos que comía.

Art. 128. Del origen de las lágrimas
Del mismo modo que la risa no es producida nunca por las más grandes alegrías, tampoco las lágrimas proceden de una extremada tristeza, sino solamente de la tristeza moderada que va acompañada o seguida de algún sentimiento de amor, o también de alegría. Para entender bien su origen hay que observar que, aunque de todas las partes de nuestro cuerpo salen continuamente cantidades de vapores, no existe ninguna de la que salgan tantos como de los ojos, debido a la gran magnitud de los nervios ópticos y a la gran cantidad de pequeñas arterias por donde aquéllos llegan a los ojos; así como el sudor se compone únicamente de vapores que, saliendo de otras partes, se convierten en agua en la superficie, así también las lágrimas las forman los vapores que salen de los ojos.

Art. 129. De la manera como los vapores se convierten en agua
Ahora bien, como he escrito en *Los Meteoros*, al explicar cómo los vapores del aire se convierten en lluvia, debido a que están menos agitados o son menos abundantes que de ordinario, creo asimismo que cuando los vapores que salen del cuerpo están mucho menos agitados que de costumbre, aunque no sean tan abundantes, se convierten también en agua, y esto produce los sudores fríos que a veces acompañan a la debilidad cuando se está enfermo; y creo que cuando son mucho más abundantes, con tal de que no estén además muy agitados, se convierten igualmente en agua, lo cual origina el sudor que se produce cuando hacemos algún ejercicio. Pero entonces los ojos no sudan, porque, mientras duran los ejercicios corporales, como la mayoría de los espíritus van a los músculos que sirven para mover el cuerpo, llegan menos a los ojos a través del nervio óptico. Y no es sino una misma materia lo que compone la sangre mientras está en las venas o en las arterias, los espíritus cuando está en el cerebro, en los nervios o en los músculos, los vapores cuando sale en forma de aire y, finalmente, el sudor o las lágrimas cuando se condensa en agua en la superficie del cuerpo o de los ojos.

Art. 130. Cómo lo que produce dolor en el ojo incita a llorar
Sólo puedo advertir dos causas que transforman en lágrimas los vapores que salen de los ojos. La primera se da cuando la forma de los poros por donde pasan es modificada por cualquier accidente. En efecto, al retardar el movimiento de dichos vapores y cambiar su orden, esto puede hacer que se conviertan en agua. Así, por ejemplo, basta

una mota de polvo que caiga en el ojo para producir algunas lágrimas debido a que, al producir dolor en él, modifica la disposición de sus poros; de suerte que, volviéndose algunos más estrechos, las pequeñas partes de los vapores pasan por ellos menos rápidamente y en vez de salir como antes igualmente distantes unos de otros, permaneciendo así separados, ahora llegan a coincidir porque se ha roto el orden de los poros. De este modo se juntan y se convierten en lágrimas.

Art. 131. Cómo se llora de tristeza

La otra causa es la tristeza seguida de amor o de alegría o, por lo general, de alguna causa que hace que el corazón envíe mucha sangre por las arterias. Para ello es necesaria la tristeza, porque, al enfriar toda la sangre, contrae los poros de los ojos; pero, puesto que a medida que los contrae disminuye también la cantidad de vapores a los que dichos poros deben dar paso, esto no basta para producir lágrimas si la cantidad de esos vapores no ha aumentado al mismo tiempo por alguna otra causa; y no hay nada que la aumente más que la sangre enviada hacia el corazón en la pasión del amor. Así vemos que los que están tristes no derraman lágrimas continuamente, sino sólo a intervalos, cuando reflexionan de nuevo sobre los objetos que los entristecen.

Art. 132. De los gemidos que acompañan a las lágrimas

Y entonces los pulmones se hinchan también, a veces, de golpe por la abundancia de sangre que entra en ellos y que expulsa el aire que contenían, el cual, saliendo por la garganta, origina los gemidos y los gritos que habitualmente acompañan a las lágrimas; y estos gritos son de ordinario más agudos que los que acompañan a la risa, aunque son producidos casi de la misma manera. La razón de esto es que los nervios que sirven para dilatar o contraer los órganos de la voz, para hacerla más baja o más aguda, se unen con los que abren los orificios del corazón durante la alegría y los contraen durante la tristeza, haciendo que estos órganos se dilaten o contraigan al mismo tiempo.

Art. 133. Por qué los niños y los viejos lloran fácilmente

Los niños y los viejos son más propensos a llorar que los hombres de mediana edad, aunque por razones distintas. Los viejos lloran con frecuencia de afecto y de alegría; pues estas dos pasiones juntas envían mucha sangre a su corazón y desde aquí muchos vapores a sus ojos; y la agitación de los vapores es tan retardada por la natural frialdad de su edad que éstos se convierten fácilmente en lágrimas, aunque

no les haya precedido tristeza alguna. Si algunos viejos lloran también muy fácilmente por enojo, lo que los dispone a ello no es tanto el temperamento de su cuerpo como el de su espíritu; por eso sólo les sucede a los que son tan débiles que se dejan abrumar completamente por nimios motivos de dolor, temor o piedad. Lo mismo ocurre en los niños, los cuales apenas lloran de alegría, sino más bien de tristeza, incluso cuando no va acompañada de amor; pues tienen siempre bastante sangre para producir muchos vapores, que se convierten en lágrimas cuando la tristeza retarda su movimiento.

Art. 134. Por qué algunos niños palidecen en vez de llorar
Ello no obstante, hay algunos que palidecen en vez de llorar cuando están enojados, lo cual puede ser prueba de un juicio y una valentía extraordinarios, a saber, cuando esto se debe a que consideran la magnitud del mal y se preparan para una fuerte resistencia, de la misma manera que los de más edad; pero más frecuentemente se trata de una señal de mala índole, a saber, cuando esto se debe a que son propensos al odio o al miedo; pues éstas son pasiones que disminuyen la materia de las lágrimas y se ve, en cambio, que los que lloran muy fácilmente son propensos al amor y a la piedad.

Art. 135. De los suspiros
La causa de los suspiros es muy diferente de la de las lágrimas, aunque, como ellas, presuponen la tristeza. En efecto, mientras que cuando los pulmones están llenos de sangre nos vemos incitados a llorar, cuando están casi vacíos producen los suspiros, y alguna imaginación de esperanza o de alegría abre el orificio de la arteria venosa que la tristeza había contraído. Esto es debido a que entonces la poca sangre que queda en los pulmones, cayendo de golpe en el lado izquierdo del corazón por la arteria venosa e impulsada por el deseo de conseguir dicha alegría, deseo que agita al mismo tiempo todos los músculos del diafragma y del pecho, el aire es rápidamente arrojado por la boca a los pulmones, para ocupar el sitio que en ellos deja la sangre. Y a esto es a lo que se llama suspirar.

Art. 136. De dónde provienen los efectos de las pasiones que son particulares de ciertos hombres
Por lo demás, con el fin de suplir aquí en pocas palabras todo lo que podría añadirse referente a los diversos efectos o a las diversas causas de las pasiones, me contentaré con repetir el principio en que se apoya

todo lo que he escrito, a saber, que existe tal vinculación entre nuestra alma y nuestro cuerpo que, cuando hemos unido alguna vez un acto corporal con un pensamiento, en lo sucesivo ya no se nos presenta nunca uno sin el otro, y no siempre se unen los mismos actos a los mismos pensamientos; efectivamente, esto basta para dar cuenta de todo lo que cada cual puede observar de particular en sí mismo o en los otros, en cuanto a esta materia que no ha sido explicada aquí. Así, por ejemplo, es fácil pensar que las extrañas aversiones de algunos individuos. que les impiden soportar el olor de las rosas o la presencia de un gato, o cosas parecidas, provienen únicamente de que al comienzo de su vida se sintieron muy afectados por objetos semejantes, o bien de que han compartido el sentimiento de su madre que lo sufrió estando encinta; pues también es cierto que hay una vinculación entre todos los movimientos de la madre y los del niño que está en su vientre, de suerte que lo que contraría al uno perjudica al otro. El olor de las rosas puede haber causado un gran dolor de cabeza a un niño cuando aún estaba en la cuna, o puede haberle asustado mucho un gato, sin que nadie se haya dado cuenta de ello ni él lo recuerde en absoluto, aunque el sentimiento de aversión que entonces tuvo por dichas rosas o por el gato permanezca impreso en su cerebro hasta el fin de su vida.

Art. 137. De la función de las cinco pasiones aquí explicadas, en cuanto que se refieren al cuerpo

Después de haber dado las definiciones de amor, odio, deseo, alegría y tristeza, y después de haber considerado todos los movimientos corporales que los originan o los acompañan, sólo nos falta hablar de su función. En este sentido hay que observar que, según lo instituido por la naturaleza, todas estas pasiones se refieren al cuerpo y sólo afectan al alma en tanto que ésta va unida a aquél. De suerte que su función natural es incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo o hacerle de algún modo más perfecto; por eso la tristeza y la alegría son las dos que primero se emplean. Pues sólo el sentimiento de dolor que el alma sufre advierte a ésta de las cosas que perjudican al cuerpo, dolor que produce en ella primeramente la pasión de la tristeza, en segundo lugar el odio a lo que causa este dolor, y en tercer lugar el deseo de liberarse de él; asimismo, el alma sólo advierte inmediatamente las cosas útiles al cuerpo por una especie de sentimiento agradable que produce en ella la alegría, hace surgir luego el amor hacia lo que cree ser su causa y, finalmente, el

deseo de adquirir lo que puede prolongar esta alegría o gozar después de una semejante. Esto pone de manifiesto que las cinco son muy útiles para el cuerpo, e incluso que la tristeza es en cierto modo anterior y más necesaria que la alegría, y el odio que el amor, porque es más importante rechazar las cosas que perjudican y pueden destruir que adquirir las que añaden alguna perfección sin la cual se puede subsistir.

Art. 138. De sus defectos y de los medios de corregirlos

Pero, aunque esta función de las pasiones sea la más natural que pueden tener, y aunque todos los animales irracionales rijan su vida por movimientos corporales semejantes a los que en nosotros siguen a estas pasiones y en los cuales incitan a nuestra alma a consentir, no siempre es buena, sin embargo, porque hay varias cosas nocivas al cuerpo que no producen al principio ninguna tristeza ni dan tampoco alegría, y otras que le son útiles aunque en un principio sean incómodas. Además, casi siempre hacen aparecer tanto a los bienes como a los males que representan mucho más grandes y más importantes de lo que son, de suerte que nos incitan a buscar los primeros y a evitar los segundos con mucho más ardor y cuidado del que es conveniente, de la misma manera que, como es sabido, los animales son engañados por los cebos y para evitar pequeños males se precipitan en otros mayores. Por eso nosotros debemos utilizar la experiencia y la razón para distinguir el bien del mal y conocer su justo valor, a fin de no tomar uno por otro y no dejarnos llevar a nada con exceso.

Art. 139. De la función de las mismas pasiones en cuanto que se refieren al alma, y en primer lugar del amor

Esto bastaría si no tuviéramos más que cuerpo o si fuera nuestra parte mejor; pero, como no es sino la menor, debemos considerar principalmente las pasiones en cuanto que pertenecen al alma, con relación a la cual el amor y el odio provienen del conocimiento y preceden a la alegría y a la tristeza, excepto cuando estas dos últimas suplen al conocimiento del cual son especies. Y cuando este conocimiento es verdadero, es decir, cuando las cosas que nos hace amar son verdaderamente buenas y las que nos hace odiar son verdaderamente malas, el amor es incomparablemente mejor que el odio y nunca podrá ser demasiado grande ni nunca deja de producir alegría. Digo que este amor es extremadamente bueno porque, uniendo a nosotros verdaderos bienes, nos perfecciona en gran medida. Y digo también que nunca podrá ser demasiado grande, porque todo lo que el más excesivo puede hacer es

unirnos tan perfectamente a esos bienes que el amor que sentimos particularmente por nosotros mismos no establezca en ellos distinción alguna, lo cual me parece que nunca es malo; y le sigue siempre la alegría, porque nos presenta lo que amamos como un bien que nos pertenece.

Art. 140. Del odio

En cambio, el odio, por pequeño que sea, daña siempre y nunca se da sin la tristeza. Digo que el odio no será nunca demasiado pequeño, porque el odio al mal no puede incitarnos a realizar ninguna acción hacia la que no nos impulse mejor aún el amor al bien, al que el mal es opuesto, al menos cuando este bien y este mal son bastante conocidos; pues confieso que el odio al mal que sólo se manifiesta por el dolor es necesario para el cuerpo, pero aquí hablo únicamente del odio que procede de un conocimiento más claro y lo refiero solamente al alma. Digo también que nunca se da sin tristeza porque el mal, al ser sólo una privación, no puede concebir sin algún sujeto real en el que esté; y no hay nada real que no tenga en sí alguna bondad, de modo que el odio que nos aleja de algún mal nos aleja igualmente del bien al que ese mal va unido, y la privación de este bien, presente ante nuestra alma como una falta de lo que le pertenece, le causa tristeza. Por ejemplo, el odio que nos aleja de las malas costumbres de alguien nos aleja igualmente de su conversación, en la que, en otro caso, podríamos encontrar algún bien cuya privación nos produce enojo. Afirmación que vale también para todos los demás odios en los que siempre se puede observar algún motivo de tristeza.

Art. 141. Del deseo, de la alegría y de la tristeza

En el caso del deseo es evidente que cuando procede de un verdadero conocimiento no puede ser malo, con tal de que no sea excesivo y de que dicho conocimiento le regule. También es evidente que la alegría no puede dejar de ser buena, ni la tristeza de ser mala, respecto al alma, porque es en la última en lo que consiste toda la incomodidad que el alma recibe del mal, y en la primera en lo que consiste todo el goce del bien que le pertenece; de modo que, si no tuviéramos cuerpo, me atrevería a decir que nunca nos entregaríamos demasiado al amor y a la alegría, ni evitaríamos suficientemente el odio y la tristeza; pero todos los movimientos corporales que los acompañan pueden ser nocivos a la salud cuando son muy violentos y, al contrario, ser útiles cuando son moderados.

Art. 142. De la alegría y del amor comparados con la tristeza y el odio
Por otra parte, como la tristeza y el odio deben ser rechazados por el alma, aun cuando procedan de un verdadero conocimiento, con más razón deben serlo cuando se deben a una opinión falsa. Pero podemos dudar de si el amor y la alegría son buenos o no cuando están mal fundados. Si los consideramos precisamente como lo que son en sí mismos respecto del alma, me parece que podemos decir que, aunque la alegría sea menos sólida y el amor menos ventajoso que cuando tienen un fundamento mejor, siguen siendo preferibles a la tristeza y al odio igualmente mal fundados; de suerte que, en aquellas situaciones de la vida en que no podemos evitar el riesgo de engañarnos, haremos siempre mucho mejor inclinándonos hacia las pasiones que tienden al bien que hacia las que tienden al mal, aunque sólo sea para evitarlo; e incluso, frecuentemente, una falsa alegría vale más que una tristeza cuya causa es verdadera. En cambio, no me atrevo a decir lo mismo del amor con relación al odio porque, cuando el odio es justo, sólo nos aleja del sujeto que contiene el mal del que conviene separarse, mientras que el amor injusto nos une a cosas que pueden dañar, o al menos que no merecen tanta consideración como les dedicamos, lo que nos envilece y nos rebaja.

Art. 143. De las mismas pasiones cuando se relacionan con el deseo
Hay que señalar claramente que lo que acabo de decir acerca de estas cuatro pasiones sólo tiene validez cuando son consideradas precisamente en sí mismas y no nos llevan a ninguna acción. En efecto, cuando suscitan en nosotros el deseo, por medio del cual regulan nuestras costumbres, resulta cierto que todas aquellas cuya causa es falsa pueden dañar y que, por el contrario, todas aquellas cuya causa es justa pueden beneficiar; y también que, cuando son igualmente mal fundadas, la alegría es de ordinario más nociva que la tristeza, porque ésta, al dar moderación y miedo, dispone en cierto modo para la prudencia, mientras que la otra hace desconsiderados y temerarios a los que se abandonan a ella.

Art. 144. De los deseos cuya manifestación depende sólo de nosotros
Pero, como estas pasiones no nos pueden llevar a acción alguna si no es por medio del deseo que provocan, debemos preocuparnos de regular justamente este deseo. En esto es en lo que consiste la principal utilidad de la moral; ahora bien, así como acabo de decir que el deseo es siempre bueno cuando procede de un conocimiento verdadero, no

puede dejar de ser malo cuando se funda en algún error. Y creo que el error que más frecuentemente cometemos en lo tocante a los deseos se debe a que no distinguimos suficientemente las cosas que dependen por completo de nosotros de las que no dependen en absoluto. En efecto, en cuanto a las que sólo dependen de nosotros, es decir, de nuestro libre arbitrio, basta con saber que son buenas para que nunca sea excesivo nuestro deseo de ellas, porque hacer las cosas buenas que dependen de nosotros es obrar virtuosamente y es cierto que nunca será excesivo desear la virtud con demasiado ardor, además de que lo que deseamos de este modo no podemos dejar de lograrlo, puesto que sólo de nosotros depende, y recibiremos de ello toda la satisfacción esperada. La falta que acostumbramos cometer en esto no es nunca desear demasiado, sino desear demasiado poco; y el remedio soberano contra ello es liberar todo lo posible al espíritu de todo tipo de deseos menos útiles, y luego tratar de conocer con toda claridad y considerar con atención la bondad de lo que es de desear.

Art. 145. De los deseos que dependen únicamente de otras causas y de qué es la fortuna

En cuanto a las cosas que no dependen en absoluto de nosotros, por buenas que puedan ser, nunca se las debe desear con pasión, no sólo porque podemos no lograrlas y de este modo afligirnos tanto más cuanto mayor haya sido nuestro deseo, sino principalmente porque al ocupar nuestro pensamiento nos impiden dirigir nuestro afecto a otras cosas cuya adquisición depende de nosotros. Contra estos vanos deseos hay dos remedios generales: el primero es la generosidad, de la que hablaré más adelante; el segundo consiste en reflexionar a menudo sobre la Providencia divina y en hacernos a la idea de que es imposible que algo suceda de otra manera a la determinada desde toda la eternidad por dicha Providencia; de suerte que la Providencia es como una fatalidad o una necesidad inmutable que hay que oponer a la fortuna para destruirla como una quimera que únicamente procede del error de nuestro entendimiento. En efecto, no podemos desear más que aquello que de algún modo consideramos posible, y sólo podemos considerar posibles las cosas que no dependen de nosotros sino en cuanto pensamos que dependen de la fortuna, es decir, que estimamos que pueden producirse y que otras veces se han producido cosas semejantes. Ahora bien, esta opinión se funda únicamente en el hecho de que no conocemos todas las causas que contribuyen a cada efecto, pues cuando una cosa que hemos creído que dependía

de la fortuna no se produce, esto prueba que ha faltado alguna de las causas que eran necesarias para producirla y, por consiguiente, que era absolutamente imposible, y que no se ha producido jamás otra parecida, es decir, otra para cuya producción haya faltado también una causa semejante. De manera que si antes no hubiésemos ignorado esto, nunca la hubiéramos estimado posible y, por consiguiente, no la hubiéramos deseado.

Art. 146. De los deseos que dependen de nosotros y de otro

Así, pues, hay que rechazar por completo la opinión vulgar de que fuera de nosotros hay una fortuna que hace que las cosas ocurran o no, según su capricho, y saber que todo lo rige la Providencia divina, cuyo decreto eterno es tan infalible e inmutable que, excepto las cosas que ese mismo decreto ha querido hacer depender de nuestro albedrío, debemos pensar que nada de lo que tiene relación con nosotros nos ocurre sin ser necesario y como fatal, de suerte que no podemos desear sin error que ocurra de otra manera. Pero como la mayoría de nuestros deseos se refieren a cosas que no dependen todas de nosotros ni todas de otro, debemos distinguir exactamente en ellas lo que sólo depende de nosotros, a fin de referir nuestro deseo únicamente a esto; y en cuanto a lo demás, aunque debemos estimar su logro enteramente fatal e inmutable, para que nuestro deseo no se ocupe de él, no debemos dejar de considerar las razones que lo hacen más o menos probable, a fin de que éstas sirvan para regir nuestros actos. En efecto, si, por ejemplo, tenemos un asunto en algún sitio al que podemos ir por caminos distintos, uno de los cuales suele ser mucho más seguro que el otro —aunque tal vez el decreto de la Providencia sea tal que si vamos por el camino que parece más seguro nos roben y, en cambio, podamos pasar por el otro sin encontrar ningún peligro— no debemos ser indiferentes ante la elección de uno u otro ni basarnos en la fatalidad inmutable de ese decreto, sino que la razón quiere que elijamos el camino que habitualmente es más seguro; y nuestro deseo debe ser cumplido en este caso cuando lo hemos seguido, aunque por ello nos ocurra cualquier mal, porque, como este mal era inevitable para nosotros, no hay motivo para desear vernos libres de él, sino solamente para proceder todo lo mejor que nuestro entendimiento nos ha dictado, como supongo que lo hemos hecho. Y lo cierto es que cuando nos ejercitamos en distinguir así la fatalidad de la fortuna, nos acostumbramos fácilmente a regir nuestros deseos de tal modo que depen-

diendo sólo de nosotros su cumplimiento, pueden siempre darnos una entera satisfacción.

Art. 147. De las emociones interiores del alma

Sólo he de añadir aquí una consideración que creo ha de ayudarnos mucho a evitar el sufrir alguna incomodidad de las pasiones: nuestro bien y nuestro mal dependen principalmente de las emociones interiores que son suscitadas en el alma por el alma misma, en lo cual se distinguen de las pasiones que dependen siempre de algún movimiento de los espíritus; y aunque a menudo estas emociones del alma van unidas a las pasiones semejantes a ellas, con frecuencia también pueden coincidir con otras e incluso surgir de las que son contrarias a ellas. Por ejemplo, cuando un marido llora a su mujer muerta, que (como ocurre a veces) no le gustaría ver resucitada, es posible que su corazón esté afectado por la tristeza que produce en él el aparato de los funerales y la ausencia de una persona a cuya conversación estaba acostumbrado; y es posible que algunos restos de amor o de piedad, presentes en su imaginación, le arranquen de sus ojos verdaderas lágrimas, a pesar de que siente una secreta alegría en lo más hondo de su alma, cuya emoción tiene tanto poder que la tristeza y las lágrimas que la acompañan en nada pueden disminuir su fuerza. Y cuando leemos en un libro aventuras extrañas o las vemos representar en un teatro, esto nos produce a veces tristeza, a veces alegría, o amor, u odio, y generalmente todas las pasiones, según la diversidad de los objetos que se ofrecen a nuestra imaginación; pero al mismo tiempo tenemos el placer de sentir cómo se producen en nosotros y este placer es una alegría intelectual que puede nacer lo mismo de la tristeza que de las demás pasiones.

Art. 148. El ejercicio de la virtud es un soberano remedio contra las pasiones

Ahora bien, como estas emociones interiores nos afectan más de cerca y, por consiguiente, tienen mucho más poder sobre nosotros que las pasiones que se encuentran con ellas y de las que difieren, es indudable que, con tal de que nuestra alma tenga siempre algo con que contentarse en su interior, ninguna contrariedad externa puede llegar a dañarla, sino que más bien sirve para aumentar su alegría porque, al ver que dichas contrariedades no la afectan, llega a conocer su perfección. Y para que nuestra alma tenga algo con que contentarse sólo necesita seguir exactamente la virtud. En efecto, todo aquel que haya

vivido de tal modo que su conciencia no pueda reprocharle que haya dejado nunca de hacer todo aquello que ha juzgado lo mejor (que es lo que aquí llamo seguir la virtud), recibe una satisfacción tan poderosa para hacerle feliz que ni los mayores esfuerzos de las pasiones tienen jamás poder suficiente para turbar la tranquilidad de su alma.

TERCERA PARTE

DE LAS PASIONES PARTICULARES

Art. 149. De la estimación y del desprecio

Tras haber explicado las seis pasiones primarias, que son como los géneros de los que todas las demás son especies, voy a señalar ahora lo que de particular hay en cada una de estas últimas ateniéndome al mismo orden que he seguido antes al enumerarlas. Las dos primeras son la estimación y el desprecio. En efecto, aunque estos nombres ordinariamente no significan más que las opiniones que, sin pasión, tenemos del valor de cada cosa, sin embargo, como de estas opiniones nacen con frecuencia pasiones a las que no se han dado nombres particulares, me parece que podemos designarlas con ellos. La estimación, en tanto que pasión, es una inclinación que tiene el alma a representarse el valor de la cosa estimada, inclinación originada por un movimiento particular de los espíritus de tal modo conducidos al cerebro que refuerzan las impresiones que sirven a este objeto; por el contrario, la pasión del desprecio es una inclinación del alma a considerar la bajeza o la pequeñez de lo que desprecia, inclinación producida por el movimiento de los espíritus que refuerzan la idea de esta pequeñez.

Art. 150. Estas dos pasiones no son sino especies de la admiración

De modo que estas dos pasiones no son sino especies de la admiración, porque, cuando no admiramos la grandeza o la pequeñez de un objeto, lo hacemos en la medida que la razón nos dicta, de manera que entonces lo estimamos o lo despreciamos sin pasión; y, aunque frecuentemente la estimación es producida en nosotros por el amor y el desprecio por el odio, esto no es universal y sólo proviene de que estamos más o menos inclinados a considerar la grandeza o la pequeñez de un objeto según que sintamos más o menos afecto por él.

Art. 151. Podemos estimarnos o despreciarnos a nosotros mismos
Ahora bien, estas dos pasiones pueden referirse por lo general a toda clase de objetos; pero son principalmente visibles cuando las referimos a nosotros mismos, es decir, cuando lo que estimamos o despreciamos es nuestro propio mérito. El movimiento de los espíritus que produce estas pasiones es entonces tan evidente que cambia hasta la cara, los gestos, la actitud y generalmente todas las acciones de quienes conciben una opinión de sí mismos mejor o peor que de costumbre.

Art. 152. Por qué causa podemos estimarnos
Como uno de los principales aspectos de la sabiduría es saber de qué modo y por qué debe uno estimarse o despreciarse, voy a tratar de dar aquí mi opinión al respecto. Sólo observo en nosotros una cosa que puede autorizar con razón a estimarnos: el uso de nuestro libre arbitrio y el dominio que tenemos sobre nuestras voluntades; pues sólo por las acciones que dependen de este libre arbitrio podemos ser alabados o censurados con razón; y nos hace en cierto modo semejantes a Dios haciéndonos dueños de nosotros mismos, con tal de que no perdamos por cobardía los derechos que nos da.

Art. 153. En qué consiste la generosidad
Creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime en el más alto grado que legítimamente se puede estimar, consiste solamente, en parte, en que se da cuenta de que nada le pertenece verdaderamente a no ser esta libre disposición de sus voluntades y de que únicamente puede ser alabado o censurado por el buen o mal uso que hace de ella y, en parte, en que siente en sí mismo una firme y constante resolución a hacer buen uso de dicha disposición, es decir, a no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar todas aquellas cosas que juzgue mejores; lo cual representa seguir perfectamente la virtud.

Art. 154. Impide despreciar a los demás
Los que tienen este conocimiento y sentimiento de sí mismos se persuaden fácilmente de que todos los demás hombres también pueden tenerlos, porque en esto no hay nada que dependa de otro. Por eso nunca desprecian a nadie; y, aunque muchas veces vean que los otros cometen faltas que evidencian su debilidad, se inclinan más a excusarlos que a condenarlos y a creer que las cometen por falta de conocimiento más bien que por falta de buena voluntad; y así como no

piensan que son muy inferiores a los que tienen más bienes o más honores, o incluso más espíritu, más saber, más bondad, o generalmente que los superan en algunas otras perfecciones, tampoco se consideran muy por encima de aquellos a quienes superan, porque todas estas cosas les parecen muy poco relevantes en comparación con la buena voluntad, único canon por el que se estiman y que suponen que también existe o puede existir en cada uno de los demás hombres.

Art. 155. En qué consiste la humildad virtuosa

Por eso los más generosos suelen ser los más humildes; y la humildad virtuosa consiste únicamente en que, al reflexionar sobre la imperfección de nuestra naturaleza y sobre las faltas que podamos haber cometido en otro tiempo o que somos capaces de cometer, no menores que las que pueden cometer otros, no nos creemos superiores a nadie y pensamos que, como los demás tienen su libre arbitrio igual que nosotros, también pueden usar bien de él.

Art. 156. Cuáles son las propiedades de la generosidad y cómo sirve de remedio contra todos los desórdenes de las pasiones

Los que son generosos de este modo se hallan naturalmente inclinados a hacer grandes cosas y, al mismo tiempo, a no emprender nada de que no se sientan capaces; como consideran que lo más importante es hacer el bien a los demás hombres y despreciar su propio interés, son siempre perfectamente corteses, afables y serviciales con el prójimo. Además son enteramente dueños de sus pasiones, en especial de sus deseos, de los celos y de la envidia, porque no hay nada cuya adquisición no dependa de ellos que juzguen lo suficiente valioso como para merecer ser muy deseado; y del odio a los hombres, porque los estiman a todos; y del miedo, porque los preserva de él la confianza que tienen en su virtud; y, finalmente, de la cólera, porque no estimando sino muy poco todas las cosas que dependen de los demás, jamás conceden tanta ventaja a sus enemigos como para reconocer que éstos los hayan ofendido.

Art. 157. Del orgullo

Todos los que tienen buena opinión de sí mismos por alguna otra causa, sea la que sea, no poseen verdadera generosidad, sino solamente un orgullo que es siempre muy vicioso, tanto más cuanto más injusta sea la causa por la que se estiman; y la más injusta de todas es cuando se es orgulloso sin ningún motivo, es decir, sin pensar que se tenga

algún mérito por el que uno deba ser estimado, sino sólo porque no se hace caso del mérito e, imaginándose que la gloria no es más que una usurpación, se cree que tienen más quienes más se atribuyen. Este vicio es tan irrazonable y tan absurdo que me costaría trabajo creer que haya hombres que se dejan arrastrar a él, si nadie fuera alabado nunca injustamente; pero la adulación es tan común en todas partes que no hay hombre, por defectos que tenga, que no haya sido estimado alguna vez por cosas que no merecen ninguna alabanza, e incluso que merecen censura. Tal es la causa de que los más ignorantes y los más estúpidos caigan en esta especie de orgullo.

Art. 158. Sus efectos son contrarios a los de la generosidad
En todo caso, sea cual sea la causa por la cual nos estimamos, si no es la voluntad que sentimos en nosotros mismos en el sentido de hacer siempre buen uso del libre arbitrio —de la que, como he dicho, proviene la generosidad—, produce siempre un orgullo muy censurable y tan diferente de la verdadera generosidad que tiene efectos completamente contrarios; pues como todos los demás bienes —la inteligencia, la belleza, las riquezas, los honores, etc.— acostumbran ser tanto más estimados cuanto menor es el número de personas en que se encuentran, y como en su mayoría son de tal naturaleza que no pueden comunicarse a varios, los orgullosos procuran rebajar a todos los demás hombres y, esclavos de sus deseos, tienen el alma constantemente agitada de odio, de envidia, de celos o de cólera.

Art. 159. De la humildad viciosa
En cuanto a la bajeza o humildad viciosa, consiste principalmente en que uno se siente débil o poco resuelto y, como si no estuviera en pleno uso del libre arbitrio, no puede impedir el hacer cosas de las que sabe que luego va a arrepentirse; consiste también en creer que no se puede subsistir por uno mismo ni pasar sin algunas cosas cuya adquisición depende de otro. Por eso es directamente opuesta a la generosidad y ocurre a menudo que los que tienen menos entendimiento son los más arrogantes y soberbios, del mismo modo que los más generosos son los más modestos y los más humildes. Mientras que los que tienen un espíritu más abierto y generoso no cambian de humor por las prosperidades o adversidades que les ocurran, quienes lo tienen débil y abyecto están a merced de la fortuna, y la prosperidad los hace vanagloriarse tanto como humildes los vuelve la adversidad. Incluso podemos observar a menudo que se rebajan vergonzosamente ante

aquellos de quienes esperan algún beneficio o temen algún mal y que, al mismo tiempo, se yerguen insolentemente por encima de aquellos de los cuales no esperan ni temen nada.

Art. 160. Cuál es el movimiento de los espíritus en estas pasiones

Por otra parte, resulta fácil darse cuenta de que el orgullo y la bajeza no son sólo vicios, sino también pasiones, porque su emoción se hace exteriormente muy evidente en los que se ufanan o se abaten de forma súbita en cada nueva ocasión; pero se puede dudar de si la generosidad y la humildad, que son virtudes, pueden ser también pasiones, porque sus movimientos son menos evidentes y porque parece que la virtud tiene menos que ver con la pasión que el vicio. Ello no obstante, no veo por qué razón el mismo movimiento de los espíritus que sirve para reforzar un pensamiento cuando éste tiene un fundamento que es malo no iba a servir también para reforzarle cuando tiene un fundamento justo; y, puesto que el orgullo y la generosidad no consisten sino en la buena opinión que uno tiene de sí mismo y sólo difieren en que esta opinión es injusta en el primero y justa en la segunda, creo que pueden referirse a una misma pasión, que es provocada por un movimiento compuesto de los de la admiración, la alegría y el amor, tanto el que se siente por sí mismo como el que se siente por la cosa que determina la propia estimación; y, al contrario, el movimiento que suscita la humildad, sea virtuosa o viciosa, está compuesto de los de la admiración, la tristeza y el amor que sentimos por nosotros mismos, unidos al odio que tenemos a nuestros propios defectos, que hacen despreciarse a sí mismo. La única diferencia que observo en estos movimientos es que el de la admiración tiene dos propiedades: la primera, que la sorpresa le hace fuerte desde el principio; y la otra, que es igual en su continuación, es decir, que los espíritus continúan moviéndose al mismo ritmo en el cerebro. De estas dos propiedades, la primera se encuentra mucho más en el orgullo y en la bajeza que en la generosidad y en la humildad virtuosa; y, en cambio, la segunda se observa mejor en éstas que en las otras dos. La razón de esto es que el vicio proviene habitualmente de la ignorancia y que los más propensos a enorgullecerse y a humillarse más de lo debido son los que peor se conocen, porque todo lo que les ocurre como novedad los sorprende y hace que, atribuyéndoselo a sí mismos, se admiren, y se estimen o se desprecien según crean que lo que les ocurre es o no ventajoso para ellos. Pero como frecuentemente después de una cosa que los ha enorgullecido les sucede otra que los humilla, el movimiento

de sus pasiones es variable; y, al contrario, en la generosidad no hay nada que no sea compatible con la humildad virtuosa, ni nada que las pueda cambiar, por lo cual sus movimientos son firmes, constantes y siempre muy semejantes a sí mismos. Pero no se producen tanto por sorpresa, porque los que se estiman de este modo saben bastante bien cuáles son las causas por las que se estiman; sin embargo, puede decirse que estas causas son tan maravillosas (a saber, el poder de hacer uso de su libre arbitrio, que nos permite apreciarnos a nosotros mismos, y las imperfecciones del sujeto en que se da este poder, que nos hacen no estimarnos demasiado) que cada vez que nos las representamos de nuevo producen admiración.

Art. 161. Cómo se puede adquirir la generosidad

Y hay que observar que lo que habitualmente denominamos virtudes son hábitos del alma que la disponen a ciertos pensamientos, de suerte que son diferentes de estos pensamientos, pero que pueden producirlos y, recíprocamente, ser producidos por ellos. Hay que observar también que dichos pensamientos pueden ser producidos por el alma sola, pero que con frecuencia ocurre que algún movimiento de los espíritus los refuerza y que en ese caso son actos de virtud y a la vez pasiones del alma; así, aunque parece que no hay virtud a la que tanto contribuya la buena estirpe como la que hace que nos estimemos únicamente en el justo valor, y aunque sea fácil creer que no todas las almas que Dios pone en nuestros cuerpos son igualmente nobles y fuertes (por lo que he llamado a esta virtud generosidad, de acuerdo con el uso de nuestra lengua, en vez de magnanimidad, según costumbre de la escuela, en la que aquella palabra no es muy conocida), es indudable, sin embargo, que la buena educación sirve mucho para corregir los defectos de nacimiento, y que si nos preocupamos a menudo de considerar qué es el libre arbitrio y cuán grandes son las ventajas de tener una firme resolución de hacer buen uso de él, así como, por otra parte, cuán vanos e inútiles son todos los cuidados que preocupan a los ambiciosos, podemos suscitar en nosotros la pasión y luego adquirir la virtud de la generosidad. Y como ésta es la clave de todas las demás virtudes y un remedio contra todos los desórdenes de las pasiones, creo que esta consideración bien merece ser observada.

Art. 162. De la veneración

La veneración o el respeto es una inclinación del alma no sólo a estimar el objeto que venera, sino también a someterse a él con cierto temor

para tratar de hacérselo favorable; de manera que únicamente tenemos veneración por las causas libres que juzgamos capaces de hacernos bien o mal, sin que sepamos cuál de los dos nos harán. En efecto, sentimos amor y devoción, no simple veneración, por aquellos de quienes sólo esperamos un bien, y sentimos odio por aquellos de quienes sólo esperamos un mal; y si no creemos que la causa de este bien o de este mal sea libre, no nos sometemos a ella para tratar de hacerla favorable. Así, por ejemplo, cuando los paganos sentían veneración por los bosques, las fuentes o las montañas, no veneraban propiamente cosas muertas, sino las divinidades que en su opinión imperaban en ellas. Y el movimiento de los espíritus que suscita esta pasión se compone del que provoca la admiración y del que provoca el temor, del cual hablaré luego.

Art. 163. Del desdén

Asimismo, lo que llamo desdén es la inclinación del alma a menospreciar una causa libre juzgando que, aunque por su naturaleza sea capaz de hacer bien o mal, impera, sin embargo, tan por encima de nosotros que no puede hacer ni lo uno ni lo otro. Y el movimiento de los espíritus que lo suscita se compone de los que provocan la admiración y la seguridad o la audacia.

Art. 164. Del uso de estas dos pasiones

Lo que determina el buen o mal uso de estas dos pasiones es la generosidad y la debilidad de espíritu o la bajeza, pues cuanto más noble y generosa es nuestra alma más inclinados estamos a dar a cada cual lo que le corresponde; y así no sólo se tiene una profunda humildad hacia Dios, sino que también se rinde sin repugnancia todo el honor y el respeto debido a los hombres, a cada cual según el rango y la autoridad que tiene en el mundo, y no se desprecia nada más que los vicios. Por el contrario, los que tienen un espíritu bajo y débil son propensos a pecar por exceso, unas veces porque veneran y temen cosas que sólo merecen desprecio, y otras porque desdeñan insolentemente las que más merecen ser veneradas; además pasan muy rápidamente de la extrema impiedad a la superstición y luego de la superstición a la impiedad, de suerte que no hay vicio ni desorden del espíritu del que no sean capaces.

Art. 165. De la esperanza y del temor

La esperanza es una disposición del alma a persuadirse de que lo que desea ocurrirá, disposición originada por un movimiento particular de

los espíritus, a saber, por el de la alegría y el del deseo juntos. Y el temor es otra disposición del alma que la persuade de que no ocurrirá; hay que observar que aunque estas dos pasiones son contrarias podemos sentir las dos juntas, por ejemplo, cuando consideramos al mismo tiempo diversas razones, unas de las cuales hacen pensar que el cumplimiento del deseo es cosa fácil, mientras que las otras hacen creer que es difícil.

Art. 166. De la seguridad y de la desesperación

No hay vez que una de estas pasiones acompañe al deseo sin dejar algún lugar a la otra, pues cuando la esperanza es tan grande que excluye por completo el temor, cambia de naturaleza y se llama seguridad o certidumbre; y cuando se está seguro de que lo que se desea ocurrirá, aunque se siga queriendo que ocurra, se deja de estar agitado por la pasión del deseo, que hacía buscar con inquietud el acontecimiento. Asimismo, cuando el temor es tan considerable que excluye toda esperanza, se convierte en desesperación; y esta desesperación, al presentarse la cosa como imposible, extingue por completo el deseo, el cual se dirige únicamente a las cosas posibles.

Art. 167. De la celotipia

La celotipia es una especie de temor relacionado con el deseo que tenemos de conservar la posesión de algún bien; y no se debe tanto a la fuerza de las razones que hacen pensar que dicho bien puede perderse como de lo mucho que le estimamos, lo cual nos hace examinar hasta los más nimios motivos de sospecha y tomarlos por razones muy considerables.

Art. 168. Cuándo puede ser honrada esta pasión

Como debemos preocuparnos más de conservar los bienes mayores que los menores, esta pasión puede ser justa y honrada en algunas ocasiones. Así, por ejemplo, un capitán que guarda una plaza de gran importancia tiene derecho a estar celoso de ella, es decir, a desconfiar de todos los medios por los cuales podría ser sorprendida; y a una mujer honrada no se la censura por ser celosa de su honor, es decir, por guardarse no sólo de comportarse mal, sino también de evitar hasta los más mínimos motivos de maledicencia.

Art. 169. Cuándo es censurable

En cambio, nos burlamos de un avaro cuando está celoso de su tesoro, es decir, cuando no lo pierde de vista y no quiere alejarse nunca de

él por miedo a que se lo roben. Y nos burlamos porque el dinero no merece la pena que sea guardado con tanto cuidado. Y despreciamos a un hombre celoso de su mujer, porque esto pone de manifiesto que su amor no es de buena ley y que tiene mala opinión de sí mismo o de ella. Digo que su amor no es de buena ley porque si sintiera verdadero amor por ella no se sentiría inclinado a desconfiar de la misma; pero no es propiamente a ella a quien ama, sino sólo al bien que cree hallar en ser su único poseedor; y no temería perder este bien si no se juzgara indigno del mismo o no creyera infiel a su mujer. Por lo demás, esta pasión sólo se refiere a las sospechas y a las desconfianzas, pues tratar de evitar algún mal cuando se tiene un motivo justo para temer no es propiamente ser celoso.

Art. 170. De la irresolución

La irresolución es también una especie de temor que, manteniendo el alma indecisa entre varias acciones que puede ejecutar, es causa de que no realice ninguna, y así tiene tiempo para elegir antes de decidirse, en lo cual la irresolución tiene verdaderamente algo de bueno. Pero cuando dura más de lo debido y emplea en deliberar el tiempo que se necesita para actuar, es muy mala. Pues bien, digo que es una especie de temor, aunque, cuando hay que elegir entre varias cosas cuya bondad parece muy igual, puede ocurrir que permanezcamos inciertos e irresolutos sin que por eso tengamos ningún temor. En efecto, esta clase de irresolución se debe solamente al motivo que se presenta, y no a ninguna emoción de los espíritus; por eso no es una pasión, a no ser que el temor a errar en la elección aumente su incertidumbre. Pero este temor es tan corriente y tan fuerte en algunos que a menudo, aunque no tengan que elegir ni vean más que una sola cosa a tomar o dejar, ésta los retiene y se paran inútilmente a buscar otras. En este caso se trata de un exceso de irresolución que se debe a un deseo demasiado grande de actuar bien, el cual, sin ninguna noción clara y precisa, tiene muchas confusas. Por eso el remedio contra este exceso es acostumbrarse a formar juicios ciertos y determinados sobre todas las cosas que se presentan y a creer que cumplimos siempre nuestro deber cuando hacemos lo que nos parece mejor, aunque tal vez juzguemos muy mal.

Art. 171. De la valentía y de la audacia

La valentía, cuando es una pasión y no un hábito o inclinación natural, es un cierto calor o agitación que dispone al alma a lanzarse pode-

rosamente a la ejecución de las cosas que quiere hacer, cualquiera que sea su naturaleza. La audacia es una especie de valentía que dispone al alma para la ejecución de las cosas más peligrosas.

Art. 172. De la emulación

También la emulación es una especie de valentía, pero en otro sentido; pues se puede considerar la valentía como un género que se divide en tantas especies como objetos diferentes hay y en tantas otras como causas: la audacia es una especie en el primer sentido, la emulación lo es en el segundo. Y esta última no es sino un calor que dispone al alma para emprender cosas que espera poder conseguir porque las ha visto conseguir a otros. Por eso es una especie de valentía cuya causa externa es el ejemplo. Digo causa externa porque debe haber además una interna, que consiste en tener el cuerpo dispuesto de tal modo que el deseo y la esperanza tienen más fuerza para hacer afluir cantidad de sangre al corazón que el temor o la desesperación para impedirlo.

Art. 173. Cómo la audacia depende de la esperanza

En efecto, es de observar que, aunque el objeto de la audacia sea la dificultad —de la cual surge ordinariamente el temor y la desesperación—, de suerte que es en los asuntos más peligrosos y más desesperados donde se emplea más audacia y valentía, sin embargo, para oponerse con vigor a las dificultades con que se tope, hay que tener la esperanza o incluso la seguridad de lograr el fin perseguido. Pero este fin es diferente del objeto, pues no podemos estar seguros y desesperados ante una misma cosa y al mismo tiempo. Así, cuando los decios se lanzaban hacia los enemigos y corrían a una muerte cierta, el objeto de su audacia era la dificultad de conservar su vida durante esta acción, en cuya dificultad no tenían sino desesperación, pues estaban seguros de morir; pero su finalidad era animar a sus soldados con el ejemplo y hacerles conseguir la victoria, en la que tenían esperanza; o también su finalidad era alcanzar la gloria después de su muerte, de la que estaban seguros.

Art. 174. De la cobardía y del miedo

La cobardía es directamente opuesta a la valentía y se trata de una languidez o frialdad que impide al alma lanzarse a la ejecución de las cosas que haría si estuviera exenta de esta pasión; y el miedo o el terror, lo contrario de la audacia, no es sólo una frialdad, sino también

una turbación y un pasmo del alma que le quita la fuerza para resistir a los males que presiente próximos.

Art. 175. De la utilidad de la cobardía

Ahora bien, aunque no puedo creer que la naturaleza haya dado a los hombres alguna pasión que sea siempre viciosa y que no tenga ninguna función buena y loable, me cuesta trabajo intuir para qué pueden servir estas dos. Me parece únicamente que la cobardía tiene cierta utilidad cuando hace que uno esté exento de las penalidades que razones verosímiles podrían incitar a arrostrar si otras razones más ciertas, que permiten juzgar acerca de la inutilidad de dichas penalidades, no suscitaran esta pasión de la cobardía; pues, además de evitar al alma estas penalidades, también es útil entonces para el cuerpo, porque al retardar el movimiento de los espíritus impide que se disipen sus fuerzas. Así y todo, generalmente es muy nociva, porque aparta a la voluntad de acciones útiles; y, como se debe únicamente a que no se tiene bastante esperanza o deseo, para corregirla sólo hace falta aumentar en nosotros estas dos pasiones.

Art. 176. De la utilidad del miedo

En cuanto al miedo o el terror, me parece que nunca puede ser loable y útil; no se trata de una pasión particular, sino sólo de un exceso de cobardía, de pasmo y de temor, siempre vicioso, como la audacia es un exceso de valentía, que siempre es bueno con tal de que la finalidad que se proponga sea buena; y como la principal causa del miedo es la sorpresa, no hay nada mejor para librarse de él que obrar con premeditación y prepararse para todos los acontecimientos cuyo temor puede causar el miedo.

Art. 177. Del remordimiento

El remordimiento de conciencia es una especie de tristeza que nace de la duda que tenemos acerca de si lo que se hace o se ha hecho es bueno, y presupone necesariamente la duda. En efecto, si estuviéramos completamente seguros de que lo que hacemos es malo, dejaríamos de hacerlo, porque la voluntad no se inclina sino a cosas que tienen alguna apariencia de buenas; y si estuviéramos seguros de que lo que hemos hecho ya es malo, sentiríamos arrepentimiento y no sólo remordimientos. Ahora bien, la función de esta pasión es hacernos examinar si la cosa de que se duda es buena o no, o impedir que la realicemos otra vez mientras no estemos seguros de que es buena. Pero, como

presupone el mal, lo mejor sería no tener nunca ocasión de sentirla; y podemos prevenirla por los mismos medios con los que podemos librarnos de la irresolución.

Art. 178. De la burla

La irrisión o burla es una especie de alegría mezclada con odio que nace cuando descubrimos algún pequeño mal en una persona a la que consideramos merecedora de él: se siente odio por ese mal y alegría de verlo en quien es digno de él. Y cuando esto ocurre repentinamente, la sorpresa de la admiración provoca el estallido de la risa, de acuerdo con lo que se ha dicho anteriormente sobre la naturaleza de la misma. Pero ese mal debe ser pequeño, pues si es grande no podemos creer que el que lo padece lo merezca, a no ser que se tenga muy mala índole o que tengamos mucho odio a la persona de que se trata.

Art. 179. Por qué los más imperfectos suelen ser los más burlones

Y observamos que los que tienen defectos más visibles, por ejemplo los cojos, tuertos, jorobados, o los que han recibido alguna afrenta pública, son particularmente propensos a la burla; pues, deseando ver a todos los demás tan desgraciados como ellos, se divierten mucho con los males que les ocurren y los juzgan merecedores de ellos.

Art. 180. De la utilidad de la broma

En cuanto a la broma[9] modesta, que reprende útilmente los vicios, mostrándolos ridículos, sin por eso reírse uno mismo de ellos ni manifestar ningún odio contra las personas, no es una pasión, sino una cualidad de hombre honrado, que saca a la superficie la alegría de su humor y la tranquilidad de su alma y a veces también la habilidad de su ingenio para saber dar una apariencia agradable a las cosas de que se burla.

Art. 181. De la función de la risa en la broma

No es insano reírse cuando se oyen bromas sobre otro; incluso pueden ser tales que sería un amargado quien no se riera; pero cuando la broma la hace uno mismo es mejor no reírse, para no parecer sorprendido por las cosas que se dice, ni admirar el ingenio que se tiene al inventarlas; y esto hace que parezcan más sorprendentes a quienes las oyen.

---

[9] Traduzco *raillerie* por «broma»; *moquerie* es el concepto francés que aquí corresponde a «burla».

Art. 182. De la envidia

Lo que generalmente se llama envidia es un vicio consistente en una perversidad natural que hace que algunas personas se enojen por el bien que les ocurre a otros hombres; pero yo utilizo aquí esta palabra para designar una pasión que no siempre es viciosa. Así, pues, en tanto que pasión, la envidia es una especie de tristeza mezclada con odio que proviene de ver el bien que les ocurre a quienes se juzga indignos de él; y esto sólo puede pensarse con razón de los bienes de la fortuna, pues los bienes del alma e incluso los del cuerpo, como se tienen de nacimiento, los merecemos todos por haberlos recibido de Dios antes de que fuéramos capaces de cometer mal alguno.

Art. 183. Cómo puede ser justa o injusta

Pero cuando la fortuna envía sus bienes a alguien que es verdaderamente indigno de ellos y la envidia sólo surge en nosotros porque, amando naturalmente la justicia, nos enojamos al ver que ésta no se cumple en la distribución de dichos bienes, se trata de un celo que puede ser excusable, principalmente cuando el bien que reciben otros es de tal naturaleza que puede convertirse en un mal en sus manos. Así, por ejemplo, tratándose de algún cargo u oficio en cuyo ejercicio pueden comportarse mal, incluso cuando se desea para sí mismo ese mismo bien y no se puede tener porque otros que son menos dignos de él lo poseen, esto hace la pasión más violenta, y no deja de ser excusable siempre que el odio que lleva consigo se refiera exclusivamente a la mala distribución del bien en cuestión y no a las personas que lo poseen o lo distribuyen. Pero hay pocos tan justos y generosos como para no sentir odio por quienes se les adelantan en la adquisición de un bien que no es comunicable a varios y que habían deseado para sí mismos, aun cuando aquellos que lo han adquirido sean tanto o más dignos del mismo. Y lo que habitualmente produce más envidia es la gloria; pues, aunque la de los demás no impide que nosotros podamos aspirar a ella, hace su acceso más difícil y más costoso.

Art. 184. A qué se debe el que los envidiosos sean propensos a tener la tez plomiza

Por otra parte, ningún vicio daña tanto la felicidad de los hombres como el de la envidia, pues, además de que los envidiosos se afligen a sí mismos, turban también con todo su poder el placer de los demás, y habitualmente tienen la tez plomiza, es decir, entre amarillenta y ne-

gra y como de sangre coagulada. Por eso la envidia se llama livor[10] en latín. Esto coincide perfectamente con lo que he dicho antes acerca de los movimientos de la sangre en la tristeza y en el odio, pues éste hace que la bilis amarilla, procedente de la parte inferior del hígado, y la negra, procedente del bazo, pasen desde el corazón a las venas a través de las arterias; y esto hace que la sangre de las venas tenga menos calor y circule más lentamente que de ordinario, lo cual basta para poner lívido el color. Pero puesto que la bilis, tanto amarilla como negra, también puede llegar a las venas por otras varias causas y como la envidia no la impulsa hacia ellas en cantidad suficiente para cambiar el color de la tez, a no ser que sea muy grande y de larga duración, no debemos pensar que todos los que tienen ese color son propensos a la envidia.

Art. 185. De la piedad

La piedad es una especie de tristeza acompañada de amor o de buena voluntad hacia aquellos a quienes vemos sufrir algún mal del que no los creemos merecedores. Por tanto, es contraria a la envidia por razón de su objeto, y a la burla porque los considera de otro modo.

Art. 186. Quiénes son los más piadosos

Los que se sienten muy débiles y muy sujetos a las adversidades de la fortuna parecen ser los más inclinados a esta pasión porque se representan el mal que sufren los otros como algo que les pudiera suceder a ellos. Por consiguiente, son movidos a piedad más por amor a sí mismos que por el amor que sienten por los demás.

Art. 187. Cómo los más generosos experimentan esta pasión

Ello no obstante, los más generosos y los que tienen el espíritu más curtido, de modo que no temen ningún mal para ellos y se consideran por encima del poder de la fortuna, no dejan de sentir compasión cuando ven la debilidad de los demás hombres y oyen sus quejas; pues forma parte de la generosidad tener buena voluntad hacia el prójimo. Pero la tristeza de esta piedad no es amarga, sino que, como la que producen las acciones funestas que vemos representar en el teatro, está más en el exterior y en el sentido que en el interior del

[10] *Livor*, de *liveo*, «estar lívido, amoratado»; figuradamente, «tener envidia». Sin embargo, el castellano «envidia» y el francés *envie* proceden de otra palabra latina, *invidia* (de *invideo*, literalmente «mirar con malos ojos»).

alma, la cual tiene, sin embargo, la satisfacción de pensar que cumple con su deber al compadecer a los afligidos. La diferencia está en que mientras el hombre corriente siente compasión de los que se quejan porque piensa que los males que sufre son muy penosos, el principal objeto de la piedad de los más grandes hombres es la debilidad de los que se lamentan, porque consideran que ningún accidente que pueda ocurrir es un mal tan grande como la cobardía de quienes no pueden soportarlo con constancia; y aunque odian los vicios no por eso odian a los que se ven sometidos a ellos, sino que sólo sienten piedad hacia éstos.

Art. 188. Quiénes son los que no sienten piedad

Las únicas personas insensibles a la piedad son los espíritus malévolos y envidiosos que odian por naturaleza a todos los hombres, o bien los que son tan brutales, tan cegados por la buena suerte o desesperados por la mala, que no piensan que pueda ocurrirles ningún mal.

Art. 189. Por qué esta pasión mueve a llorar

Por otra parte, en esta pasión se llora muy fácilmente debido a que el amor, enviando mucha sangre hacia el corazón, hace salir muchos vapores por los ojos, y a que la frialdad de la tristeza, al retardar la agitación de dichos vapores, hace que éstos se conviertan en lágrimas, como he explicado antes.

Art. 190. De la autosatisfacción

La satisfacción que siempre tienen los que siguen constantemente la virtud, es en su alma un hábito que se llama tranquilidad y reposo de consciencia; pero la que se adquiere cuando se acaba de realizar alguna acción que se considera buena es una pasión, a saber, una especie de alegría, en mi opinión la más dulce de todas, porque su causa depende sólo de nosotros. Ello no obstante, cuando esta causa no es justa, es decir, cuando las acciones que proporcionan mucha satisfacción no son de gran importancia o incluso son viciosas, resulta ridícula y únicamente sirve para producir un orgullo y una arrogancia impertinentes. Esto se puede observar particularmente en quienes, creyéndose devotos, son solamente beatos y supersticiosos; es decir, que a la sombra de ir mucho a la iglesia, recitar muchas oraciones, llevar los cabellos cortos, ayunar y dar limosnas, creen ser completamente perfectos y se imaginan tan grandes amigos de Dios que no pueden hacer nada que le desagrade y que todo lo que les dicta su pasión es un buen celo,

aunque a veces les dicte los mayores crímenes que pueden ser cometidos por los hombres, como traicionar ciudades, matar príncipes, exterminar pueblos enteros por el simple hecho de que no se someten a sus opiniones.

Art. 191. Del arrepentimiento

El arrepentimiento, directamente contrario a la autosatisfacción, es una especie de tristeza que surge cuando creemos haber hecho una mala acción, y es muy amarga porque su causa sólo procede de nosotros mismos; lo cual no impide, sin embargo, que sea muy útil cuando es cierto que la acción de la que nos arrepentimos es mala y tenemos la certeza de ello, porque nos incita a obrar mejor otra vez. Ahora bien, suele ocurrir que los espíritus débiles se arrepienten de cosas que han hecho sin saber con seguridad que eran malas; lo creen así solamente porque lo temen y si hubieran hecho lo contrario también se arrepentirían, lo cual es en ellos una imperfección digna de piedad. Los remedios contra este defecto son los mismos que sirven para acabar con la irresolución.

Art. 192. Del favor

El favor[11] es propiamente un deseo de bien para las personas hacia las que tenemos buena voluntad, pero yo utilizo aquí esta palabra para designar esta voluntad cuando la produce en nosotros alguna buena acción de la persona por quien la sentimos. En efecto, estamos naturalmente dispuestos a amar a quienes hacen cosas que consideramos buenas, aunque ello no nos reporte a nosotros ningún bien. En este sentido el favor es una especie de amor, no de deseo, aunque el deseo de bien para la persona a quien favorecemos la acompañe siempre; y generalmente va unida a la piedad, porque las desgracias que ocurren a los desventurados nos hacen reflexionar sobre sus méritos.

Art. 193. Del agradecimiento

El agradecimiento es también una especie de amor suscitado en nosotros por alguna acción de aquel por quien lo sentimos y con la cual creemos que nos ha hecho algún bien, o al menos que ha tenido inten-

[11] «Favor» traduce aquí el francés *faveur*. He preferido la versión literal aunque no recoge bien el sentido que da Descartes al término. En el art. 64 lo he traducido por «simpatía», por cuanto se dice que alguien «nos es simpático» o «nos cae en gracia».

ción de hacérnoslo. Así, pues, está compuesto de la misma manera que el favor, pero basado además en una acción que nos afecta y a la que deseamos corresponder. Por eso tiene mucha más fuerza que el favor, principalmente en las almas un poco nobles y generosas.

Art. 194. De la ingratitud

La ingratitud no es una pasión[12] pues la naturaleza no ha puesto en nosotros ningún movimiento de los espíritus que la provoque; es solamente un vicio directamente opuesto al agradecimiento en tanto que éste es siempre virtuoso y uno de los principales vínculos de la sociedad humana. Por eso este vicio sólo se da en los hombres brutales y neciamente arrogantes, que se consideran el ombligo del mundo, o en los estúpidos, que no reflexionan sobre los beneficios que reciben, o en los débiles y abyectos, que, sintiendo su flaqueza y su miseria, buscan con bajeza el apoyo de los demás y, una vez conseguido, los odian porque, al no tener voluntad para pagarlos con la misma moneda o no pudiendo hacerlo y figurándose que todo el mundo es mercenario como ellos y que sólo se hace un bien con la esperanza de ser recompensado, piensan que los han engañado.

Art. 195. De la indignación

La indignación es una especie de odio o de aversión que se tiene por naturaleza contra los que hacen algún mal, sea del tipo que sea; generalmente va unida a la envidia o a la piedad, pero, en cambio, tiene un objeto muy diferente, pues sólo nos indignamos contra los que hacen bien o mal a las personas que no lo merecen, mientras que sentimos envidia por los que reciben dicho bien y piedad por los que sufren el mal. Es cierto, de todos modos, que poseer un bien no merecido es ya, en cierto sentido, hacer mal; probablemente ésta es la causa de que Aristóteles y sus discípulos, suponiendo que la envidia es siempre un vicio, dieran el nombre de indignación a la que no es viciosa.

Art. 196. Por qué unas veces va unida a la piedad y otras a la mofa

También, en cierto modo, hacer mal es recibirlo; por eso algunos unen a su indignación la piedad, y otros la mofa, según consideren con bue-

---

[12] Esto justifica el que no figure en la enumeración de las pasiones que hace Descartes en la segunda parte del presente tratado: el art. 64 (sobre la simpatía —o el favor— y el agradecimiento) iba seguido por el art. 65 (sobre la indignación y la ira).

na o mala voluntad a aquellos que cometen faltas, y así se entiende que la risa de Demócrito y el llanto de Heráclito puedan proceder de la misma causa.

Art. 197. La indignación va acompañada a menudo por la admiración y no es incompatible con la alegría

También la admiración acompaña con frecuencia a la indignación, pues solemos suponer que todas las cosas se harán de la manera que nosotros consideramos buena. Por eso, cuando no ocurre así, nos sorprende y lo admiramos. Tampoco es incompatible con la alegría aunque por lo general vaya unida a la tristeza; en efecto, cuando el mal que nos produce indignación no puede dañarnos y consideramos que no haríamos nosotros algo parecido, sentimos cierto placer; y es probablemente una de las causas de que la risa acompañe a veces a esta pasión.

Art. 198. De su uso

Por lo demás, la indignación se observa mucho más en los que quieren parecer virtuosos que en quienes lo son realmente; pues, aunque los que aman la virtud no pueden ver sin cierta aversión los vicios de los demás, sólo se apasionan contra los más grandes y extraordinarios. Sentir mucha indignación por cosas nimias es ser difícil y taciturno; sentirla por las que no son censurables es ser injusto, y es ser impertinente y absurdo no limitar esta pasión a las acciones de los hombres y verla hasta en las obras de Dios o de la naturaleza, como hacen los que, siempre descontentos de su condición y de su fortuna, se atreven a criticar la conducta del mundo y los secretos de la Providencia.

Art. 199. De la ira

También la ira es una especie de odio o aversión que sentimos contra los que han hecho algún mal o han tratado de hacer daño, no indiferentemente a cualquiera, sino particularmente a nosotros. Así, pues, tiene el mismo contenido que la indignación y además se funda en una acción que nos afecta y de la que deseamos vengarnos. En efecto, el deseo de venganza la acompaña casi siempre. La ira se opone directamente al agradecimiento, como la indignación al favor, pero es incomparablemente más violenta que esas otras tres pasiones porque el deseo de rechazar las cosas nocivas y de vengarse es el más apremiante de todos. El deseo unido al amor hacia uno mismo es lo que da a la ira toda la agitación de la sangre que pueden producir la

valentía y la audacia; y el odio hace que sea principalmente la sangre biliosa procedente del bazo y de las venillas del hígado la que reciba esta agitación y entre en el corazón, donde, a causa de su abundancia y de la naturaleza de la bilis con la que va unida, produce un calor más agudo y más ardiente que el que puede ser producido por el amor o por la alegría.

Art. 200. Por qué los que enrojecen de ira son menos de temer que los que palidecen

Los signos externos de esta pasión son distintos según los diversos temperamentos de las personas y la diversidad de las demás pasiones que la componen o se unen a ella. Así, por ejemplo, vemos que unas personas palidecen o tiemblan cuando estallan de ira mientras que otras enrojecen e incluso llegan a llorar. Generalmente se considera que la ira de los que palidecen es más de temer que la ira de los que enrojecen y la razón de esto es que, cuando una persona no quiere o no puede vengarse más que con el gesto o con la palabra, emplea todo su calor y toda su fuerza desde el mismo momento en que se emociona, con lo cual se pone roja; además, algunas veces, la pena y la piedad hacia uno mismo porque no puede vengarse de otra manera es la causa de que llore. Y, al contrario, las personas que se reservan disponiéndose a una venganza mayor se entristecen al pensar que se ven obligados a ella por la acción que provoca su ira; y, a veces, temen también los males que pueden seguirse de la resolución que han tomado, lo cual los pone al principio pálidos, fríos y temblorosos; pero cuando llega el momento de ejecutar su venganza se calientan tanto más cuanto más fríos estaban al principio, de la misma manera que las fiebres que empiezan con frío suelen ser las más fuertes.

Art. 201. Hay dos clases de ira y las personas más bondadosas son las más propensas a la primera

De aquí resulta que podemos distinguir dos clases de ira: una que es muy súbita y tiene claras manifestaciones externas, pero que, en cambio, tiene poco efecto y puede ser fácilmente apaciguada; otra que no se exterioriza tanto al principio, pero que continúa royendo el corazón y tiene efectos más peligrosos. Los hombres que poseen mucha bondad y mucho amor son los más propensos a la primera, pues ésta no procede de un odio profundo, sino de una súbita aversión que los sorprende, porque, al sentirse inclinados a imaginar que todas las cosas deben suceder de la manera que a ellos les parece la mejor,

cada vez que sucede de otro modo se admiran y se sorprenden de ello, por lo general incluso sin que el asunto los afecte personalmente. Y esto se debe a que, al ser muy afectivos, se interesan por las personas que aman tanto como por ellos mismos. Por eso lo que para otros sólo sería motivo de indignación es para ellos motivo de ira; y, como su inclinación a amar hace que tengan mucho calor y mucha sangre en el corazón, basta con que la aversión que los sorprende envíe a la sangre aunque no sea más que un poco de bilis para que sientan una gran emoción; pero esta emoción de la sangre dura muy poco, porque la fuerza de la sorpresa no continúa y en cuanto estos hombres se dan cuenta de que el motivo que los ha enojado no debía emocionarlos tanto, se arrepienten.

Art. 202. Las que más se dejan arrastrar por la otra ira son las almas débiles y bajas

La otra clase de ira, en la que predomina el odio y la tristeza, no es tan evidente al principio, a no ser quizá porque da palidez al rostro; pero su fuerza aumenta progresivamente por la agitación de un ardiente deseo de vengarse suscitado en la sangre, la cual, al mezclarse con la bilis impulsada hacia el corazón desde la parte inferior del hígado y del bazo, produce en él un calor áspero y muy agudo. Y del mismo modo que las almas más generosas son las que sienten mayor agradecimiento, así también las más orgullosas, bajas y débiles son las que más se dejan arrastrar por esta clase de ira; pues las injurias parecen tanto mayores cuanto más nos hace estimarnos el orgullo y cuanto más estimamos los bienes que ellas nos quitan, y los estimamos más cuanto más débil y más baja es nuestra alma, ya que dependen de los demás.

Art. 203. La generosidad sirve de remedio contra los excesos de la ira

Además, aunque esta pasión sea útil para darnos la fortaleza necesaria para rechazar las injurias, no hay ninguna otra cuyos excesos debamos evitar con más cuidado, porque éstos, al turbar el juicio, nos hacen a menudo cometer faltas de las que luego tenemos que arrepentirnos, e incluso a veces impiden rechazar dichas injurias como lo haríamos con menos emoción. Pero de la misma manera que no hay nada que la haga tan excesiva como el orgullo, así también creo que la generosidad es el mejor remedio que podemos hallar contra sus excesos, porque, al hacer que estimemos muy poco todos aquellos bienes que nos pueden quitar y mucho, en cambio, la libertad y el dominio absoluto sobre nosotros mismos, dominio que perdemos cuando alguien puede ofender-

nos, la generosidad permite que sólo sintamos desprecio o a lo sumo indignación por las injurias que a otros suelen ofender.

Art. 204. De la gloria

Lo que aquí designo con el nombre de gloria es una especie de alegría fundada en el amor hacia nosotros mismos y que se debe a que pensamos o esperamos ser alabados por otros. Es diferente de la satisfacción interior que procede de pensar que hemos hecho una buena acción, pues a veces somos alabados por cosas que no creemos buenas y censurados por otras que consideramos mejores. De todas formas, una y otra son especies de la propia estimación, al mismo tiempo que variantes de la alegría, pues un motivo para estimarnos es ver que los demás nos estiman.

Art. 205. De la vergüenza

La vergüenza, en cambio, es una especie de tristeza fundada también en el amor propio y nace de pensar o temer que han de censurarnos; además es una especie de modestia, o de humildad, y de desconfianza en nosotros mismos, pues cuando nos estimamos en tanto que no nos podemos imaginar el que nadie nos desprecie, difícilmente podemos sentirnos avergonzados.

Art. 206. Del uso de estas dos pasiones

Ahora bien, la gloria y la vergüenza tienen la misma función al incitarnos a la virtud, la una por la esperanza y la otra por el temor; sólo que es necesario adiestrar el juicio sobre lo que realmente es digno de censura o de alabanza, a fin de no avergonzarnos de obrar bien y de no envanecernos de nuestros vicios, como ocurre a veces. Pero no es sano despojarse enteramente de estas pasiones, como hacían antaño los cínicos, porque, aunque el pueblo juzgue muy mal, como no podemos vivir sin él y nos importa su estimación, frecuentemente debemos seguir sus opiniones antes que las nuestras en lo referente al aspecto exterior de nuestras acciones.

Art. 207. De la desvergüenza

La desvergüenza o el descaro, que es un menosprecio de la vergüenza, y a veces también de la gloria, no es una pasión,[13] porque no hay en

[13] Y, por consiguiente, no figura en la enumeración de las pasiones que Descartes hace en la segunda parte del presente libro. *Vid.* arts. 66 y 67.

nosotros ningún movimiento particular de los espíritus que la provoque; pero es un vicio opuesto a la vergüenza y también a la gloria, en tanto que una y otra son buenas, como la ingratitud es opuesta al agradecimiento y la crueldad a la piedad. La causa principal del descaro proviene de haber recibido varias veces importantes afrentas; pues no hay nadie que, siendo joven, no se imagine que la alabanza es un bien y la infamia un mal mucho más importantes para la vida de lo que la experiencia enseña que son, cuando, habiendo recibido algunas afrentas señaladas, nos vemos enteramente privados de honor y despreciados por todo el mundo. Por eso estos últimos se vuelven unos descarados que, al medir el bien y el mal sólo por las comodidades del cuerpo, ven que después de estas afrentas las disfrutan tanto como antes, e incluso a veces mucho más, porque se sienten liberados de ciertos compromisos a los que los obligaba el honor, y si a su desgracia se une la pérdida de los bienes no faltan personas caritativas que se los den.

Art. 208. Del hastío

El hastío es una especie de tristeza que proviene de la misma causa que antes dio origen a la alegría; pues estamos compuestos de tal manera que la mayoría de las cosas de que gozamos sólo nos parecen buenas por un tiempo y luego nos resultan incómodas. Esto se ve principalmente en el beber y en el comer que sólo es útil cuando tenemos ganas y es perjudicial cuando no las tenemos. Y como entonces dejan de ser agradables al gusto, a esta pasión la llamamos hastío.[14]

Art. 209. De la añoranza

La añoranza es igualmente una especie de tristeza que tiene una particular amargura porque siempre va acompañada por cierta desesperanza y por el recuerdo del placer gozado. En efecto, nunca añoramos más que los bienes de que hemos gozado y que están tan perdidos que no tenemos ninguna esperanza de volver a encontrarlos en el tiempo y de la manera en que los añoramos.

Art. 210. Del júbilo

Finalmente, lo que llamo júbilo[15] es una especie de alegría con la particularidad de que su dulzura se ve aumentada por el recuerdo de los males sufridos y de los que nos vemos aliviados, como cuando nos

[14] En francés, ***dégoût*** «hastío» se opone morfológicamente a ***goût*** «gusto».
[15] «Júbilo», en francés ***allégresse***.

quitan de encima un pesado fardo que hemos llevado mucho tiempo a la espalda. No me parece que haya nada muy notable en estas tres pasiones; sólo las he puesto aquí para seguir el orden de la enumeración expuesta antes, pero creo que dicha enumeración ha sido útil para demostrar que no omitíamos ninguna que fuera digna de cierta consideración especial.

Art. 211. Un remedio general contra las pasiones

Y ahora que conocemos todas las pasiones, tenemos mucho menos motivo que antes para temerlas; pues vemos que todas son buenas en su naturaleza y que lo único que hemos de evitar son sus malos usos o sus excesos, contra los cuales los remedios que he explicado bastarían si todo el mundo se preocupara de ponerlos en práctica suficientemente. Pero como entre esos remedios he puesto la premeditación y la intención para corregir nuestros defectos naturales ejercitándonos en separar en nosotros los movimientos de la sangre y de los espíritus de los pensamientos a que suelen ir unidos, confieso que hay pocas personas lo bastante preparadas de esta manera para hacer frente a todo tipo de situaciones, y que estos movimientos suscitados en la sangre por los objetos de las pasiones se siguen tan rápida y repentinamente de las impresiones producidas en el cerebro y de la disposición de los órganos —aunque el alma no contribuya en nada a ello—, que no hay sabiduría humana capaz de oponerles resistencia cuando no se está lo suficientemente preparado. Así, por ejemplo, muchas personas no podrán dejar de reírse cuando les hacen cosquillas, aunque no sientan ningún placer, pues la impresión del goce y de la sorpresa que en otro momento los hizo reír por el mismo motivo, al volver a despertarse en su fantasía, hace que su pulmón se hinche, aunque ellos no quieran, por la sangre que el corazón le envía. Así también los que por su naturaleza son muy inclinados a las emociones de la alegría y de la piedad, o del miedo, o de la ira, no pueden por menos de desfallecer, o llorar, o temblar, o sentir la sangre tan agitada como si tuvieran fiebre, cuando su fantasía resulta afectada con fuerza por el objeto de alguna de estas pasiones. De todas formas, lo que siempre puede hacerse en tal ocasión y que creo poder proponer aquí como el remedio más general y más fácil de practicar contra todos los excesos de las pasiones, es que cuando sentimos la sangre agitada de este modo debemos estar sobre aviso y recordar que todo lo que se presenta a la imaginación tiende a engañar al alma y a hacerle ver las razones que sirven para persuadir al objeto de su pasión como mucho más fuertes de lo que realmente son

y como mucho más débiles las que sirven para disuadirla. Y cuando la pasión sólo persuade de cosas cuya ejecución permite algún aplazamiento, hay que abstenerse de pronunciar de momento ningún juicio y distraerse con otros pensamientos hasta que el tiempo y el descanso apacigüen por completo la agitación de la sangre. Y, finalmente, cuando incita a acciones que exigen una resolución inmediata, es necesario que la voluntad se ponga principalmente a considerar y a seguir las razones que sean contrarias a las que la pasión presenta, aunque aquellas parezcan menos fuertes (por ejemplo, cuando nos ataca de improviso algún enemigo, situación que no permite emplear cierto tiempo en deliberaciones). Pero lo que me parece que siempre pueden hacer los que están acostumbrados a reflexionar sobre sus acciones, cuando se sientan sobrecogidos por el miedo, es tratar de desviar su pensamiento de la consideración del peligro teniendo en cuenta las razones por las cuales resulta mucho más seguro y honroso hacerle frente que darse a la fuga; y, al contrario, cuando sientan que el deseo de venganza y la ira los incita a correr inconsideradamente hacia quienes los atacan, se acordarán de pensar que es una imprudencia perderse cuando podemos salvarnos sin deshonor, y que si la partida es muy desigual vale más una retirada honrosa o pedir tregua que exponerse brutalmente a una muerte cierta.

Art. 212. Únicamente de las pasiones depende todo el bien y todo el mal de esta vida

Por lo demás, el alma puede tener sus placeres aparte, pero los que le son comunes con el cuerpo dependen enteramente de las pasiones; de suerte que los hombres a los que más pueden afectar son los que tienen más posibilidades de gozar en esta vida. Cierto es que también pueden hallar en ella las mayores amarguras cuando no saben emplearlas bien y la fortuna les es contraria, pero en este punto la cordura muestra su principal utilidad, pues enseña a domeñar de tal modo las pasiones y a manejarlas con tanta habilidad que los males que causan son muy soportables y que incluso es posible sacar gozo de todos ellos.

CORRESPONDENCIA CON ISABEL DE BOHEMIA

Traducción y notas de

MARÍA TERESA GALLEGO URRUTIA

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa en la edición de Jean Marie y Michelle Beyssade (París, 1989), que a su vez se apoya, como el resto de ediciones modernas, en la de Jacques Chevalier, *Lettres sur la morale: Correspondance avec la princesse Elisabeth*, París, Boivin, 1935.

(De Isabel a Descartes)
La Haya, a 16 de mayo de 1643

Señor Descartes:

Tan grande fue mi gozo como mi disgusto al enterarme, transcurridos unos días, de que tuvisteis intención de verme; muy adentro me llega la caridad que ibais a hacerme al consentir en tratar con persona tan ignorante y rebelde, y mucho me afecta la contrariedad que me ha hurtado tan provechosa charla. El señor Pallotti[1] ha hecho mucho por enardecer este anhelo al referirme las soluciones que le disteis en lo tocante a los puntos oscuros de la física del señor Regius,[2] de las que habría quedado mejor instruida si las hubiera oído de vuestros labios, como asimismo lo estaría de una cuestión que le propuse al antedicho profesor cuando pasó por esta ciudad, remitiéndome él a vos para que en vos hallase oportuna satisfacción. La vergüenza que siento al mostraros mi poco riguroso estilo me ha impedido hasta ahora pediros por escrito esa merced.

Pero tanto y tan firmemente me ha afirmado hoy el señor Pallotti que vuestra bondad es extremada con todos, y conmigo muy en especial, que he apartado de mi mente cualquier consideración que no fuera la de valerme de esa bondad para rogaros que me hagáis saber de qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen los actos voluntarios, siendo así que no es el

[1] Alphonse Pallotti (Pallot, Pollot), (1602-1668), gentilhombre protestante al servicio de la Armada y de la corte holandesa, puso su influencia al servicio de Descartes.

[2] Henry le Roy (conocido como Regius), (1598-1679), médico, accedió a una cátedra en la Universidad de Utrecht, desde la que defendió el cartesianismo. Su vigor comprometió a Descartes frecuentemente; sus *Fundamenta physices* (1646) mostraron sus diferencias y, a partir del prefacio a la traducción francesa de los *Principios de la filosofía*, Descartes se alejó de él.

alma sino sustancia pensante. Pues parece como si toda determinación de movimiento procediera de la pulsión del objeto movido, a tenor de la forma en que lo impulsa aquello que lo mueve, o dependiera de la calidad y forma de la superficie del objeto. Requieren contacto las dos primeras condiciones, y extensión, la tercera de ellas. Excluís ésta por completo de la noción que tenéis del alma, y a mí me parece aquél imposible en cosa inmaterial. Por ello os pido una definición del alma más particular que la que hallamos en vuestra *Metafísica*,[3] a saber, la de su sustancia, separada de la acción y del pensamiento. Pues, aunque es cierto que los damos por inseparables (cosa que es, empero, dificultosa de demostrar en el vientre de la madre y cuando caemos en un desvanecimiento profundo), así como también sucede con los atributos divinos, podemos, si consideramos a entrambos por separado, hacernos de ellos una idea más completa.

Sabiendo como sé que sois el mejor médico para la endeble salud de mis especulaciones, os descubro sin reparos cuán enfermiza es y albergo la esperanza de que, fiel al juramento de Hipócrates, la remediaréis sin por ello hacerla pública. Éste es mi encarecido ruego, al que añado el de que toleréis con paciencia las impertinencias de vuestra devota amiga y servidora

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
Egmond de Hoef, a 21 de mayo de 1643

Señora:

El privilegio con que me honra Vuestra Alteza al remitirme una carta con sus órdenes supera con mucho a lo que yo nunca me habría atrevido a esperar y muestra mayor benevolencia para con mis defectos que ese otro privilegio al que con tanto fervor pretendía, y que era recibir esas mismas órdenes de sus labios si me hubiera cabido el honor de poder inclinarme ante ella y ofrecerle mis humildes servicios durante mi reciente estancia en La Haya. Pues me habría visto

[3] *Meditationes de prima philosophia* (edición en latín, París 1641, Amsterdam 1642), la primera con las seis primeras series de objeciones, la segunda con las siete definitivas. La traducción francesa *(Méditations métaphysiques)* no aparecerá hasta 1647.

forzado, en tal caso, a admirarme a un tiempo ante excesiva copia de cosas maravillosas. Y al oír palabras más que humanas saliendo de un cuerpo tan semejante al que los pintores dan a los ángeles, hubiera sentido un arrebato como el que sin duda deben de experimentar aquellos que acaban de llegar al cielo tras la terrenal estancia. Todo ello habría mermado mi capacidad para contestar a Vuestra Alteza, que no puede por menos de haberse percatado ya de este defecto mío en las anteriores ocasiones en que me cupo el honor de conversar con ella. Ha querido vuestra clemencia darle un respiro al dejarme huella de sus pensamientos en un papel, en el que, leyéndolos una y otra vez y acostumbrándome así a su presencia, no me deslumbran tanto, aunque no vaya ello en menoscabo de la admiración que en mí despiertan, al cerciorarme de que no sólo poseen el ingenio que a primera vista se aprecia, sino que, cuanto más se los examina, más juiciosos y firmes se los halla.

Y puedo decir en verdad que la pregunta que me propone Vuestra Alteza es, a mi parecer, la que más debe hacérseme en vista de los escritos que he publicado. Pues, habiendo dicho en ellos que hay dos facultades en el alma humana de las que depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, de las cuales una es que piensa, y la otra, que, por estar unida al cuerpo, puede actuar y padecer con él, muy poca cosa he dicho de esta última facultad, y únicamente me he esforzado en explicar bien la primera, porque mi intención principal era el probar la diferencia entre el alma y el cuerpo. Y para tal empresa, sólo la segunda me servía, mientras que la otra no habría sido favorable. Pero, pues que es tan claro el entendimiento de Vuestra Alteza que nada es posible ocultarle, intentaré explicar aquí la manera en que concibo la unión del alma con el cuerpo y de qué forma tiene ésta poder para moverlo.

En primer lugar, considero que existen en nosotros unas cuantas nociones primitivas, que son como unos originales en cuyo patrón nos basamos para construir todos nuestros demás conocimientos. Y esas nociones son muy pocas, ya que, tras las más generales, las del ser, el número, la duración, etc., que convienen para todo cuanto podemos concebir, sólo tenemos, en lo que más particularmente atañe al cuerpo, la noción de la extensión, de la que se derivan las de la forma y el movimiento. Y para el alma tenemos sólo la del pensamiento, que abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; y, por último, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma

para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones.

Considero igualmente que toda la ciencia de los hombres no consiste sino en diferenciar bien esas nociones y en no atribuir cada una de ellas sino a las cosas a las que les corresponden. Pues cuando pretendemos solventar alguna dificultad recurriendo a una noción que no le corresponde, no podemos por menos de equivocarnos. E igual nos sucede cuando pretendemos recurrir a una de esas nociones para explicar otra. Ya que, por ser primitivas, sólo por sí mismas pueden comprenderse todas y cada una de ellas. Y porque el uso de los sentidos nos torna mucho más familiares que las demás nociones las de la extensión, las formas y los movimientos, la causa principal de nuestros errores reside en que solemos pretender recurrir a esas nociones para explicar cosas a las que no corresponden, como sucede cuando queremos recurrir a la imaginación para concebir la naturaleza del alma, o cuando pretendemos concebir la forma en que el alma mueve el cuerpo remitiéndonos a la forma en que un cuerpo mueve a otro.

Y, por tanto, puesto que en las *Meditaciones* que Vuestra Alteza ha tenido a bien leer intento dar a concebir las nociones que corresponden únicamente al alma, diferenciándolas de las que corresponden al cuerpo, lo primero que debo explicar luego es la forma de concebir las que corresponden a la unión del alma con el cuerpo, o sólo al alma. Y creo que para este propósito puede servir lo que escribí al final de mi Respuesta a las sextas objeciones, pues no podemos buscar esas nociones simples en lugar alguno que no sea nuestra alma, que las posee todas por su propia naturaleza, pero no siempre las diferencia entre sí con claridad suficiente, o bien no las atribuye a los objetos que en realidad les corresponden.

Creo, en consecuencia, que confundimos en este caso la noción de la fuerza con la que actúa el alma en los cuerpos con esa otra con la que un cuerpo incide en otro; y que hemos atribuido ambas no al alma, pues aún no la conocíamos, sino a las diversas cualidades de los cuerpos, como son la gravedad, el calor, y a todas las demás, que hemos supuesto reales, a saber, con existencia independiente de la del cuerpo, y son, en consecuencia, sustancias, aunque las hayamos llamado cualidades. Y hemos recurrido para concebirlas tanto a las nociones que poseemos para conocer el cuerpo, como a otras que residen en nosotros y nos permiten conocer el alma, dependiendo de que les hayamos atribuido propiedades materiales o inmateriales. Suponiendo, por ejemplo, que la gravedad sea una cualidad real, de la que no

sabemos sino que tiene fuerza para desplazar el cuerpo que la alberga hacia el centro de la tierra, nada más fácil que concebir de qué forma mueve ese cuerpo o cómo va unida a él. Y no suponemos que sea la consecuencia de un contacto real entre dos superficies, pues somos conscientes de que contamos, en nuestro fuero interno, con una noción particular que nos permite concebir ese hecho. Opino que damos un uso equivocado a esa noción si la aplicamos a la gravedad, que no es nada que pueda separarse en realidad del cuerpo, como espero demostrarlo en el campo de la física; pero nos ha sido dada para concebir la forma en que el alma mueve el cuerpo.

Daría pruebas de no conocer lo suficiente el incomparable ingenio de Vuestra Alteza si abundase más en estas explicaciones; y pecaría de excesiva presunción si me atreviese a pensar que mi respuesta puede dejarla satisfecha por completo. Intentaré, pues, no caer en ninguna de las dos cosas al no añadir ya sino que, si hay en mí capacidad para escribir o decir algo que resulte de su agrado, consideraré siempre un inmenso privilegio el poder tomar la pluma o viajar a La Haya para complacerla; y que nada hay en el mundo que me sea tan caro como obedecer a lo que disponga Vuestra Alteza. Mas no puedo hallar aquí lugar para ejercer esa fidelidad al juramento de Hipócrates a la que me insta, ya que nada me ha dicho que no sea merecedor de que todos los hombres lo conozcan y lo admiren. Sólo puedo manifestarle, a este respecto, que tiene para mí precio infinito cuanto de ella he recibido y que le daré el mismo uso que dan los avaros a sus tesoros, que ocultan tanto más cuanto más los estiman, y en cuya contemplación ponen su supremo gozo, hurtando su vista, por celos, al resto del mundo. Nada podía serme más grato que disfrutar de ello sin compartirlo, ni tengo mayor ambición que considerarme, y ser en verdad...

(De Isabel a Descartes)
La Haya, a 20 de junio de 1643

Señor Descartes:

No sólo se manifiesta vuestra bondad en el hecho de mostrarme los fallos de mi razonamiento y en corregirlos, como yo pretendía, sino también en que, para que me resulte menos enojoso tomar conciencia de ellos, intentáis hacérmelos llevaderos, en perjuicio de vuestro buen criterio, con alabanzas faltas de fundamento, que me habrían sido muy precisas para sostenerme en el propósito de remediarlos si

no fuera porque me he educado en un lugar cuya forma habitual de conversación me tiene acostumbrada a escuchar a personas que no saben hacerme alabanza alguna que sea fundada, con lo que suelo presumir que no yerro cuando creo lo contrario de lo que me dicen. Estoy, pues, tan habituada a contemplar mis imperfecciones que sólo me mueve ese hábito al deseo de librarme de ellas.

Puedo, por tanto, admitir sin vergüenza que he hallado en mí todas las causas de error que comentáis en vuestra carta y no me encuentro aún en condiciones de desterrarlas por completo, porque la vida que me veo obligada a llevar no me deja tiempo suficiente para adquirir un hábito de meditación que se atenga a vuestras normas. Ora los intereses de mi Casa, que no puedo descuidar, ora coloquios y distracciones que no puedo eludir atribulan con tal fuerza esta mente tan débil, irritándola o hastiándola, que adolece, luego, de prolongada incapacidad para cualquier otra cosa. Sirva esto para disculpar, así lo espero, la necedad que demuestro al no conseguir comprender la idea de que debemos percatarnos de cómo el alma (inmaterial y carente de extensión) puede mover el cuerpo atendiendo a esa otra idea vuestra, anterior, referida a la gravedad; ni por qué ese poder para impulsar el cuerpo hacia el centro de la tierra que, a la sazón, le atribuisteis de forma equivocada, dándole el nombre de cualidad, debe persuadirnos más bien de que algo inmaterial puede mover un cuerpo y de que la demostración de una verdad contraria (que nos prometéis en vuestra *Física*) nos confirma en la opinión de que es algo imposible, sobre todo porque esa idea (que no puede aspirar a la misma perfección y realidad objetiva que la de Dios) puede ser fruto fingido del desconocimiento de qué es lo que impulsa en realidad esos cuerpos hacia el centro de la tierra. Y puesto que no dan los sentidos con causa material alguna, habría podido atribuirse a su contrario, lo inmaterial, que, empero, no he sido nunca capaz de concebir sino como negación de la materia, que no puede tener comunicación alguna con ella.

Y confieso que me sería más fácil otorgar al alma materia y extensión que concederle a un ser inmaterial la capacidad de mover un cuerpo y de que éste lo mueva a él. Pues si lo primero se realizase mediante la información, sería menester que esos espíritus que tienen a su cargo el movimiento fueran inteligentes, y eso vos no se lo concedéis a nada que sea corporal. Y aunque mostráis la posibilidad de lo segundo en vuestras *Meditaciones filosóficas*, hay, no obstante, gran dificultad en comprender que un alma, tal y como vos la habéis descrito, tras haber poseído la facultad y el hábito de razonar cabalmente,

pueda perder por completo tales cosas por efecto de algún desfallecimiento, y que, siendo así que puede el alma subsistir sin el cuerpo y nada tiene en común con él, esté tan sometida a éste.

Pero, desde que habéis tomado mi instrucción a vuestro cargo, ya no considero esas formas de sentir sino como amigas que no podrán permanecer conmigo mucho tiempo, pues es mucha la certidumbre que tengo de que me explicaréis tanto la naturaleza de una sustancia inmaterial, y de qué forma actúa y manifiesta sus pasiones en el cuerpo, cuanto todas las demás cosas que os proponéis mostrar. Os ruego, además, que tengáis por muy cierto que no haréis nunca caridad tal a persona que vaya a agradecérosla con mayor vehemencia que vuestra devota amiga

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
Egmond de Hoef, a 28 de junio de 1643

Señora:

Obligadísimo quedo a Vuestra Alteza de que, tras haber padecido mis torpes explicaciones anteriores en lo tocante a las cuestiones que me hizo el honor de exponerme, se digne, además, tener la paciencia de volver a atenderlas y proporcionarme la oportunidad de caer en la cuenta de lo que había omitido. Me parece, de entre ello, lo principal que, tras haber diferenciado tres categorías de ideas o nociones primitivas, cada una de las cuales conocemos de forma particular y mediante la comparación entre ellas, a saber, la noción que tenemos del alma, la que tenemos del cuerpo, y la de la unión que existe entre el alma y el cuerpo, tenía que haber explicado la diferencia que existe entre estas tres categorías de nociones, y entre las operaciones del alma que nos las proporcionan, y decir por qué medios podemos conseguir que todas nos resulten familiares y de fácil comprensión. Tenía, luego, tras decir por qué recurría a la comparación con la gravedad, que dejar bien claro que, aunque queramos concebir el alma como algo material (lo que equivale a concebir su unión con el cuerpo), no tardamos mucho en caer en la cuenta de que puede separarse de él. Creo que lo dicho abarca todo cuanto Vuestra Alteza me manda que trate.

Así pues, y en primer lugar, veo una gran diferencia entre estas tres categorías de nociones, puesto que el alma sólo puede concebirse

mediante el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las formas y los impulsos que lo mueven, puede también conocerse sin más ayuda que la del entendimiento, pero es preferible que en ayuda del entendimiento acuda la imaginación; y, por fin, las cosas que atañen a la unión del alma y el cuerpo sólo se conocen de forma muy oscura con la única ayuda del entendimiento, y otro tanto sucede si la imaginación ayuda al entendimiento. Mas los sentidos las dan a conocer con gran claridad. De ahí que a quienes no filosofan nunca y no usan nunca sino de sus sentidos, no les quepa duda de que el alma mueve el cuerpo y el cuerpo influye en el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola. Y las reflexiones metafísicas, con las que se ejercita el entendimiento puro, sirven para tornarnos familiar la idea del alma; y el estudio de las matemáticas, que ejercita de forma principal la imaginación al someter a su consideración formas y movimientos, nos acostumbra a tener nociones claras del cuerpo. Por fin, cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intranscendentes y nos abstenemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo.

Casi me embarga el temor de que Vuestra Alteza crea que no hablo en serio cuando digo esto; mas ello iría en contra del respeto que le debo y que siempre le tendré. Y puedo decir, sin faltar en absoluto a la verdad, que la norma principal a que me he atenido siempre en mis estudios y me ha resultado de mayor utilidad, a lo que creo, para adquirir algunos conocimientos, ha sido la de no dedicar a diario sino muy pocas horas a los pensamientos que mantienen ocupada la imaginación, y poquísimas horas al año a los que sólo mantienen ocupado el entendimiento, empleando todo el tiempo sobrante en dar suelta a los sentidos y descanso a la mente. Incluyo, incluso, en el ejercicio de la imaginación todas las conversaciones serias y todo aquello de lo que tiene que estar pendiente la atención. Esto es lo que me ha movido a retirarme al campo, pues aunque, incluso en la ciudad más ajetreada del mundo, podría disponer de no menos horas de las que dedico en la actualidad al estudio, no podría, desde luego, hacerlo con el mismo provecho si tuviera la mente fatigada por la atención que requieren los engorrosos asuntos cotidianos. Y me tomo la libertad de escribir esto a Vuestra Alteza para darle testimonio de cuán sincera admiración me causa que, pese a los negocios y cuidados de que nunca carecen las personas en las que se da la conjunción de una mente elevada y una

alta cuna, haya podido entregarse a las meditaciones indispensables para ahondar en la distinción entre el alma y el cuerpo.

Pero opino que se ha debido a tales meditaciones, más que a los pensamientos que requieren una atención menor, el que le haya parecido oscura la noción que de la unión de ambos tenemos. Pues no me parece que la mente humana pueda concebir con claridad al tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, puesto que, para ello, es menester concebirlos, simultáneamente, como una sola cosa y como dos, y en ello hay contradicción. Y a este respecto (dando por hecho que se hallan aún muy presentes en la mente de Vuestra Alteza las razones que prueban la distinción entre el alma y el cuerpo y no queriendo rogarle que prescinda de ellas para representarse esa noción de la unión que todos sentimos en nuestro fuero interno sin necesidad de filosofar, a saber, que lo que existe es una persona única, que tiene a un tiempo cuerpo y pensamiento, y que son ambos de naturaleza tal que ese pensamiento puede mover el cuerpo y sentir los accidentes que le acaecen), recurrí anteriormente a la comparación con la gravedad y otras cualidades que solemos concebir unidas a determinados cuerpos, del mismo modo que el pensamiento va unido al nuestro. Y no me preocupó que esa comparación cojease por no ser dichas cualidades reales, que es como las imaginamos, al creer que Vuestra Alteza estaba ya persuadida por completo de que el alma es una sustancia distinta del cuerpo.

Pero, puesto que Vuestra Alteza comenta que, no siendo el alma material, es más fácil atribuirle materia y extensión que capacidad para mover el cuerpo y que éste la mueva, le ruego que tenga a bien otorgar al alma sin reparos la materia y la extensión dichas, pues concebirla unida al cuerpo no es sino eso. Y tras haberlo concebido con claridad y haberlo sentido en su fuero interno, le será fácil pensar que esa materia que ha atribuido al pensamiento no constituye el pensamiento en sí y que la extensión de esa materia es de naturaleza diferente a la extensión del pensamiento, porque aquélla reside en un lugar determinado y excluye de él la extensión de cualquier otro cuerpo, cosa que no acontece con ésta. Y, así, no podrá por menos Vuestra Alteza de volver a distinguir fácilmente el alma del cuerpo sin que sea óbice para ello el haber concebido su unión.

Diré, para concluir, que de la misma forma en que creo que es muy necesario haber comprendido bien una vez en la vida los principios de la metafísica, porque ellos son los que nos proporcionan el conocimiento de Dios y de nuestra alma, creo también que sería muy

perjudicial tener el entendimiento ocupado en esa meditación con excesiva frecuencia, puesto que, en tal caso, no podría dedicarse de forma adecuada a las funciones de la imaginación y los sentidos. Opino, pues, que lo más aconsejable es contentarse con conservar en la memoria y en las creencias las conclusiones anteriormente aceptadas y dedicar luego el tiempo restante al estudio y a los pensamientos en los que, junto con el entendimiento, intervienen la imaginación y los sentidos.

La devoción con que sirvo a Vuestra Alteza me autoriza a albergar la esperanza de que mi sinceridad no le desagrade. Esa misma devoción me predisponía a tratar la cuestión propuesta con mayor extensión para intentar aclarar sin más demora cuantas dificultades pueda haber en ella. Mas una enojosa noticia que acaba de llegarme de Utrecht, en donde me cita el magistrado para examinar lo que escribí acerca de uno de sus ministros,[4] sin tener en cuenta que se trata de un hombre que me ha calumniado de forma indigna ni que lo que yo escribí acerca de él no es de pública notoriedad, me obliga a concluir aquí para dedicarme a arbitrar los medios de librarme lo antes posible de tan ingratos pleitos.

Ruego a Vuestra Alteza que me considere su más humilde y obediente servidor

DESCARTES

(De Isabel a Descartes)
La Haya, primero de julio de 1643

Señor Descartes:

Mucho me temo que os impone tantas incomodidades la estima que por vuestras enseñanzas siento y mi deseo de disfrutar de ellas como la ingratitud de quienes prescinden de esas enseñanzas voluntariamente y querrían que prescindiera también el género humano. No os habría enviado este nuevo fruto de mi ignorancia antes de saberos libre de las molestias de la empecinada persecución de esas personas si

[4] Gisbert Voët o Voetius (1585-1676), ministro, predicador y profesor de la Universidad de Utrecht, uno de los más constantes y duros adversarios del cartesianismo, atacará la nueva filosofía desde 1639 atacando a Regius (bajo la acusación de ateísmo).

el señor Van Bergen[5] no me hubiera obligado a hacerlo antes de lo que yo estimaba oportuno, al llevar la cortesía hasta no querer irse de la ciudad si no le entregaba una respuesta a vuestra carta del 28 de junio, que me hizo ver con claridad las tres categorías de nociones con las que contamos, a qué atañen y cómo debemos aplicarlas.

También a mí me parece que los sentidos me muestran que el alma mueve el cuerpo; mas no me instruyen (como tampoco lo hacen el entendimiento y la imaginación) acerca de la forma en que lo hace. Ello es lo que me mueve a pensar que el alma tiene propiedades que no conocemos y pudieran, quizá, trastocar esa carencia de extensión del alma de la que, con sus excelentes razones, me convencieron vuestras *Meditaciones metafísicas*. Y dicha duda parece fundamentarse en la norma que dais en ellas, cuando habláis de lo verdadero y de lo falso y decís que todo error procede del hecho de que nos forjamos opiniones de cosas que no vemos con claridad suficiente. Aunque el pensamiento no precise de la extensión, tampoco es cosa que le repugne, por lo que puede convenir a alguna otra función del alma no menos esencial. Al menos, destruye la contradicción de los Escolásticos de que se reside por entero en todo el cuerpo y por entero en cada una de sus partes. No me disculpo por confundir, lo mismo que el vulgo, la noción del alma con la del cuerpo; pero no por ello salgo de la primera duda. Y perderé toda esperanza de hallar certidumbre en cosa alguna del mundo si no me viene de vos, pues sólo vos habéis estorbado ese escepticismo mío al que me llevaba mi forma espontánea de razonar.

Aunque el agradecimiento me obligue a esta confesión, la tendría por muy imprudente de no ser porque conozco bien vuestra bondad y vuestra generosidad, que nada tienen que envidiar a vuestros demás méritos. No podéis darme testimonio de ellas que más os agradezca que estos consejos y aclaraciones que me proporcionáis y que tengo en más que los mayores tesoros que pueda nunca llegar a poseer.

Vuestra devota amiga y servidora

ISABEL

[5] Anthoine van Surck o Zurck, señor de Bergen, banquero y amigo de Descartes, distribuirá en Holanda *Los principios* y será depositario de escritos de Descartes a la partida de éste para Suecia.

(De Descartes a Isabel)
Egmond de Hoef, noviembre de 1643

Señora:

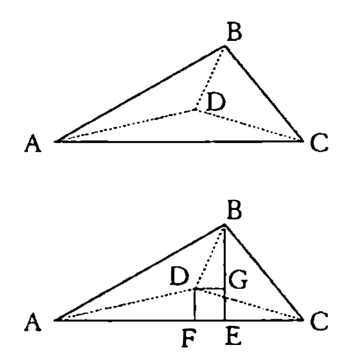
Habiendo sabido por el señor De Pollot[6] que interesa a Vuestra Alteza el problema de las tres circunferencias[7] y ha hallado la forma de resolverlo no dando por supuesta sino una única magnitud desconocida, me he creído en la obligación de explicarle en esta carta por qué yo propongo varias y de qué forma las despejo.

Me cuido siempre muy mucho, cuando resuelvo un problema de Geometría, de que las líneas que utilizo a tal efecto sean paralelas o se corten en ángulo recto cuantas veces sea posible. Y no recurro a más teoremas que a los siguientes: los lados de los triángulos semejantes tienen entre sí proporciones semejantes y en los triángulos rectángulos el cuadrado de la base es igual a la suma de los dos cuadrados de los lados. Y, para reducir el problema a estos términos y que sólo dependa su solución de esos dos teoremas, no tengo empacho en suponer varias magnitudes desconocidas; prefiero, antes bien, suponer cuantas pueda. Pues, de esa forma, veo con más claridad cuanto hago y, al despejar esas incógnitas, me cuesta menos hallar los caminos más cortos y me dispenso de multiplicaciones superfluas. Mientras que, si se trazan otras líneas y se recurre a otros teoremas, aunque puede suceder, por azar, que el camino hallado sea más corto que el mío, las más de las veces suele ocurrir, empero, lo contrario. Y no vemos con tanta claridad lo que estamos haciendo, a menos que tengamos muy presente la demostración del teorema que aplicamos. Y, si tal cosa sucede, resulta casi siempre que se fundamenta en la consideración de unos cuantos triángulos que son o rectángulos o semejantes entre sí, con lo que se vuelve al camino que propugno.

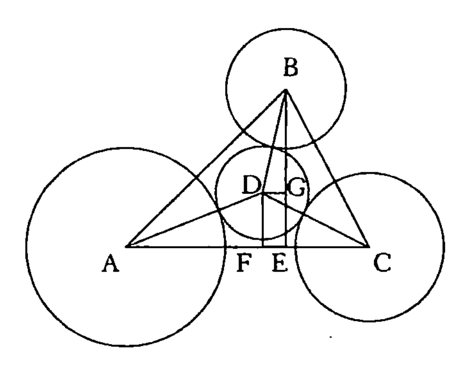
Si queremos, por ejemplo, investigar el problema de las tres circunferencias aplicando un teorema que permita hallar el área de un triángulo recurriendo a sus tres lados, no hay necesidad alguna de plantear una magnitud desconocida. Pues si A, B, C son los centros de las tres circunferencias dadas, y D, el centro de la circunferencia buscada, ya están dados los tres lados del triángulo A B C; y las tres

[6] *Vid.* nota 1. La grafía de los nombres propios varía no tan sólo a lo largo de la correspondencia, sino que incluso el mismo autor escribe de formas diferentes los nombres de personas y geográficos. De Pollot es el Pollotti de la primera carta.

[7] Dados tres círculos, encontrar un cuarto tangente a los otros tres.



líneas A D, B D, C D son los tres radios de los círculos dados junto con el radio del círculo buscado, de forma tal que, suponiendo una magnitud x para este radio, conocemos todos los lados de los triángulos A B D, A C D, B C D; y, por consiguiente, podemos conocer sus áreas, que, juntas, son iguales al área del triángulo dado A B C; y con esta ecuación se puede saber cuánto mide el radio x, que es cuanto se necesita para solucionar el problema. Pero me parece que este camino desemboca en tantas multiplicaciones superfluas que pocos me parecerían tres meses para realizarlas. Y, por eso, en vez de las dos líneas oblicuas AB y B C, trazo las tres perpendiculares B E, D G y D F y, atribuyéndoles tres magnitudes desconocidas, una para D F, otra para



D G, y otra para el radio del círculo buscado, conozco todos los lados de los tres triángulos rectángulos A D F, B D G, C D F, que me dan tres ecuaciones porque en cada uno de ellos el cuadrado de la base es igual a los cuadrados de los lados.

Y así, tras haber planteado tantas ecuaciones como magnitudes desconocidas he supuesto, miro a ver si, con cada una de esas ecua-

ciones puedo hallar una de dichas magnitudes de forma sencilla; y, si no es posible, intento salir del paso sumando o restando una o varias ecuaciones. Por fin, si esto no basta, y sólo entonces, me planteo si no sería mejor introducir alguna variación en los términos. Pues, si se hace esta operación de forma hábil, poco cuesta encontrar los caminos más cortos y se pueden intentar infinidad de ellos en muy poco tiempo.

Así, en el presente ejemplo, supongo que las tres bases de los triángulos son

$$AD = a + x,$$
$$BD = b + x,$$
$$CD = c + x,$$

y, tomando

$$AE = d,\ BE = e,\ CE = f,$$
$$DF \text{ o } GE = y,\ DG \text{ o } FE = z,$$

obtengo para los lados de esos mismos triángulos:

$$AF = d - z \text{ y } FD = y,$$
$$BG = e - y \text{ y } DG = z,$$
$$CF = f + z \text{ y } FD = y.$$

A continuación, considerando el cuadrado de cada una de esas bases igual al cuadrado de los lados, obtengo las tres ecuaciones siguientes:

$$aa + 2ax + xx = dd - 2dz + zz + yy,$$
$$bb + 2bx + xx = ee - 2ey + yy + zz,$$
$$cc + 2cx + xx = ff + 2fz + zz + yy,$$

y veo que, sólo con una de ellas no puedo hallar ninguna de las magnitudes desconocidas sin sacar la raíz cuadrada, lo cual complicaría en exceso el problema. Y me remito, pues, al segundo procedimiento, que consiste en relacionar dos ecuaciones; me percato entonces en el acto de que, al ser semejantes en las tres los miembros xx, yy y zz, si resto dos entre sí, escogidas a voluntad, se anularán y no me quedarán ya más miembros desconocidos que x, y y z, todos simples. Veo también que, si resto la segunda de la primera o de la tercera, obtendré los tres miembros x, y y z; pero si resto la primera de la tercera, sólo me quedarán x y z. Escojo, pues, dicho camino y obtengo:

$$cc + 2cx - aa - 2ax = ff + 2fz - dd + 2dz,$$

o bien
$$z = \frac{cc - aa + dd - ff + 2cx - 2ax}{2d + 2f}$$

o bien
$$z = \frac{1}{2}d - \frac{1}{2}f + \frac{cc - aa + 2cx - 2ax}{2d + 2f}$$

Luego, restando la segunda ecuación de la primera o de la tercera (pues ambas operaciones son equivalentes), y sustituyendo *z* por los miembros que acabo de hallar, obtengo con la primera y la segunda:

$$aa + 2ax - bb - 2bx = dd - 2dz - ee + 2ey,$$

o bien
$$2ey = ee + aa + 2ax - bb - 2bx - dd$$
$$+ dd - df + \frac{ccd - aad + 2cdx - 2adx}{d + f}$$

o bien
$$y = \frac{1}{2}e - \frac{bb}{2e} - \frac{bx}{e} - \frac{df}{2e} + \frac{ccd + aaf + 2cdx + 2afx}{2ed + 2ef}$$

Y para terminar, volviendo a una de las tres primeras ecuaciones y poniendo, en vez de *y* o *z*, las magnitudes equivalentes, y los cuadrados de esas cantidades en lugar de *yy* y *zz*, hallamos una ecuación de la que sólo desconocemos *x* y *xx*; de forma tal que el problema está resuelto y no hay necesidad de seguir más allá. Pues el resto ni educa la mente ni la recrea y no sirve sino para poner a prueba la paciencia de los amigos de los cálculos laboriosos. Y temo, incluso, haber aburrido a Vuestra Alteza al haberme demorado en escribirle estas cosas; pues no me cabe duda de que las sabía mejor que yo y no entrañan dificultad alguna; pero constituyen, empero, las claves de mi álgebra. Ruego humildemente a Vuestra Alteza que tenga por cierto que todo se debe a la devoción que por ella siento y, asimismo, que me tenga por su más humilde y obediente servidor

DESCARTES

(De Isabel a Descartes)
La Haya, a 21 de noviembre de 1643

Señor Descartes:

Si fuera tan grande mi habilidad para acogerme a vuestros consejos como lo es mi deseo de hacerlo, podríais comprobar sin tardanza los efectos de vuestra caridad en los progresos que ya tendría hechos tanto en mi capacidad de razonar como en el álgebra, mas no puedo aún mostraros sino mis defectos. Aunque tan acostumbrada estoy ya a exponerlos a vuestros ojos que me sucede como a los pecadores empedernidos, que han dejado de avergonzarse de sus culpas. Y por eso tenía el propósito de enviaros la solución al problema que me habéis mandado con el sistema que antaño me enseñaron, tanto para obligaros a explicarme los fallos cuanto porque no estoy versada en el vuestro. Pues no se me ocultaba que había fallos en mi solución, puesto que no parecía lo suficientemente clara para desembocar en un teorema. Mas nunca habría dado con el porqué a no ser por vuestra última carta, que me proporciona todo el contento al que aspiraba y con la que aprendo más de lo que habría aprendido en seis meses con mi maestro. Mucho os lo agradezco, y nunca habría perdonado al señor De Pallotti que se hubiera atenido a vuestras órdenes.[8] No consintió en dármela, no obstante, más que con la condición de que os enviara lo que yo había hecho. No me tengáis, pues, en cuenta el fastidio superfluo que os causo, ya que hay pocas cosas que yo no haría con tal de merecer los efectos de vuestra buena disposición hacia mí, que estimo en lo que vale, que es mucho.

Vuestra devota amiga y servidora

ISABEL

[8] Descartes había ordenado a Pollot que no entregara la carta anterior en caso de que Isabel prefiriera buscar por sí misma la solución.

(De Descartes a Isabel)
Egmond de Hoef, noviembre de 1643

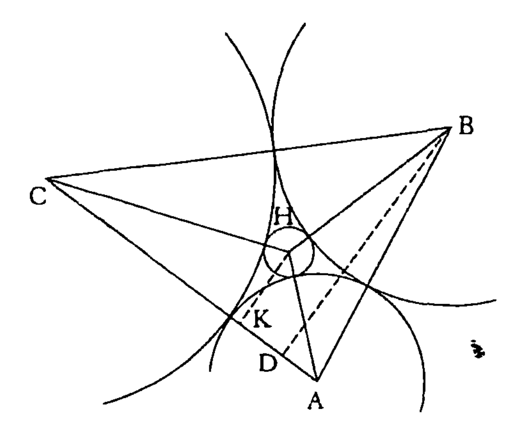
Señora:

La solución que Vuestra Alteza tuvo a bien enviarme[9] es tan atinada que a nada más puede aspirarse; y no sólo quedé grandemente sorprendido al verla, sino que no puedo por menos de añadir que me sentí también arrebatado de gozo y colmado de orgullo al comprobar que el cálculo al que recurre Vuestra Alteza es en todo parecido al que propuse en mi *Geometría*. Sabía por experiencia que la mayoría de las mentes que tienen facilidad para la comprensión de los razonamientos metafísicos no comprenden bien los del álgebra y, a la recíproca, que aquellos a quienes no les cuesta entender éstos suelen ser incapaces de entender aquéllos. Y no conozco caso como el de Vuestra Alteza, quien tiene igual facilidad de entendimiento para todas las cosas. Cierto es que contaba ya con tantas pruebas de ello que no podía caberme duda alguna; y lo único que temía era que le faltara la paciencia requerida para enfrentarse, en un principio, a las dificultades que presenta el cálculo, pues es dicha paciencia virtud muy poco frecuente entre las mentes preclaras y las personas de prosapia.

Ahora que ha superado esa dificultad, hallará un deleite infinitamente mayor en todo lo demás; y si, en vez de llevar a cabo la sustitución de varias letras, como lo ha hecho con frecuencia en la presente ocasión, hace otro tanto con una sola, no le resultará tedioso el cálculo. Es algo que puede hacerse casi siempre cuando sólo se pretende comprender la naturaleza de un problema, es decir, saber si puede resolverse con la regla y el compás o si hay que recurrir a otras líneas curvas de la primera o la segunda categoría, etc., y cuál es el camino para hallar dicha solución; y con esto es con lo que suelo contentarme en lo referido a problemas específicos. Pues soy del parecer de que el abundamiento en indagar la construcción y la demostración mediante los postulados de Euclides, escamoteando el procedimiento algebraico, no es sino entretenimiento de geómetras de poca monta, que no precisa ni de mucho ingenio ni de mucha ciencia. Pero cuando queremos rematar bien algún problema para convertirlo en teorema que haga las veces de norma general y permita resolver otros semejantes, es menester conservar hasta el final todas y cada una de las letras que propusimos al comienzo. O, si cambiamos algunas por comodidad

[9] No hay constancia de la solución dada en una carta desaparecida.

del cálculo, hay que recobrarlas luego, antes de la conclusión, porque sucede que varias de ella suelen anularse entre sí, y eso no resulta patente si las hemos cambiado.



También es conveniente velar por que las cantidades que representamos con letras tengan entre sí, en cuanto sea posible, una relación semejante; de esta forma, el teorema es más breve y vistoso porque lo que se enuncia de una de esas cantidades se enuncia igualmente de las otras, con lo que no podemos errar el cálculo, puesto que las letras que representan cantidades que tienen entre sí la misma relación deben hallarse repartidas de la misma forma. Y cuando esto no sucede, nos percatamos del error.

Así, para hallar un teorema que demuestre cuál es el radio de la circunferencia tangente a las tres cuya posición está dada, no deberíamos, en este ejemplo, asignar las letras *a*, *b*, *c* a las líneas A D, D C, D B, sino a las líneas A B, A C y B C, por cuanto éstas tienen todas la misma relación con las tres A H, B H y C H, cosa que no sucede con aquéllas. Y prosiguiendo el cálculo con esas seis letras, sin cambiarlas ni añadir otras, por el camino que tomó Vuestra Alteza (que es, en esto, preferible al que yo proponía) debemos llegar a una ecuación muy regular que nos proporcionará un teorema bastante breve, ya que las tres letras *a*, *b*, *c* están aquí dispuestas de igual forma, y también las otras tres *d*, *e*, *f*.

Pero al ser el cálculo engorroso, si es que Vuestra Alteza desea intentarlo, le será más llevadero, suponiendo que las tres circunferencias dadas sean tangentes entre sí, no utilizar en todo el procedimiento más que las cuatro letras *d*, *e*, *f*, *x*, que, por corresponder a los radios de las cuatro circunferencias, tienen relación semejante entre sí. Y, en primer lugar, hallará

$$AK = \frac{dd + df + dx + fx}{d + f}, \qquad y\ AD = \frac{dd + df + de + fe}{d + f}$$

donde puede ya observar que *x* es, en la línea A K, como *e* en la línea A D, puesto que se halla en el triángulo A H C como ésta en el triángulo A B C. Y llegará, por fin, a la ecuación siguiente,

$$\begin{aligned} &+ ddeeff = 2\,deffxx + 2\,deeffx \\ &+ ddeexx + 2\,deffxx + 2\,ddeffx \\ &+ ddffxx + 2\,ddefxx + 2\,ddeefx \\ &\quad eeffxx, \end{aligned}$$

de la que se deriva el teorema de que las cuatro cantidades que resultan de multiplicar juntos los cuadrados de tres de estos radios arrojan el doble de seis, que se consigue con la multiplicación de dos de estos radios entre sí y por los cuadrados de los otros dos; lo que basta como norma para hallar el radio de la mayor circunferencia que pueda trazarse entre las tres tangentes dadas. Pues si los radios de éstas son, por ejemplo, $\frac{d}{2}\,\frac{e}{3}\,\frac{f}{4}$, obtendré 576 para *ddeeff*, y 36 *xx* para *ddeexx*, y lo mismo sucederá en los demás casos. Con lo cual, hallaré

$$x = -\frac{156}{47} + \sqrt{\frac{31104}{2209}}$$

si no me he confundido en el cálculo que acabo de realizar.

Y aquí puede ver Vuestra Alteza dos procedimientos harto diferentes para un mismo problema, a tenor de los diferentes propósitos que se tengan. Pues si pretendo conocer la naturaleza de éste y por qué procedimiento debo resolverlo, me baso en las líneas perpendiculares o paralelas y planteo varias magnitudes desconocidas para no tener que realizar ninguna multiplicación innecesaria y percatarme mejor de los caminos más cortos; pero, si quiero apurarlo, me baso en los lados del triángulo y sólo planteo una incógnita. Pero hay incontables problemas en los que el mismo camino sirve para ambos propósitos y no me cabe duda de que no tardará en alcanzársele a Vuestra Alteza hasta dónde puede llegar la mente humana en esta ciencia. No podría caberme dicha mayor que la de contribuir a ello por poco que sea, pues me mueve el muy particular empeño que tengo, Señora, en ser el muy humilde y muy obediente servidor de Vuestra Alteza

DESCARTES

(De Descartes a Isabel)
París, julio de 1644 (?)[10]

Señora:

Nada enojoso podía sucederme en este viaje puesto que he tenido la dicha de que, mientras viajaba, Vuestra Alteza me tuviera en su recuerdo. La benévola carta que me lo prueba es la cosa de más valor que podía recibir en este país. Y mi felicidad habría sido completa a no ser porque me instruye de que, como consecuencia de la enfermedad que padecía Vuestra Alteza antes de que yo saliera de La Haya, la aqueja aún cierta indisposición de estómago. Los remedios que ha elegido, a saber, la dieta y el ejercicio, son, a mi parecer, los mejores si descontamos los del alma, que tiene, sin la menor duda, gran poder sobre el cuerpo, como nos lo demuestran las fuertes alteraciones que en él provocan la ira, el temor y las demás pasiones. Pero no es directamente con la voluntad como pone el alma los espíritus en aquellos lugares en que pueden ser útiles o dañinos, sino únicamente queriendo o pensando cualquier otra cosa. Pues está hecho nuestro cuerpo de forma tal que algunos impulsos van de forma natural en pos de ciertos pensamientos: así vemos que el rubor del rostro es consecutivo a la vergüenza; las lágrimas, a la compasión; y la risa, a la alegría. Y no conozco pensamiento más favorable para conservar la salud que ese que consiste en un fuerte convencimiento y una firme creencia de que, una vez recobrada la salud, no es fácil enfermar, a menos que se cometa algún exceso notable o que nos perjudiquen la temperie o cualesquiera otras causas externas; así como el de que, estando enfermo, es fácil reponerse contando sólo con el poder de la naturaleza y, muy en especial, en la juventud. Y es, sin duda, esta convicción mucho más cierta y sensata que la de algunas personas, quienes, por palabras de un astrólogo o un médico, creen firmemente que morirán dentro de cierto plazo, y sólo con ese pensamiento enferman e incluso mueren con bastante frecuencia, como he visto que les sucedió a varias. Pero no podría por menos de sentir gran tristeza si pensara que aún dura la indisposición de Vuestra Alteza; prefiero, pues, la esperanza de que haya desaparecido ya; aunque, no obstante, el deseo de tener la certidumbre de ello me infunde vehementes ansias de regresar a Holanda.

[10] Esta carta no tiene fecha en el original. La fecha de julio de 1644 es la que establece Ferdinand Alquié en *Descartes. Oeuvres philosophiques*, París, Garnier, 1973, vol. III, pág. 79, fecha aceptada en las ediciones posteriores.

Me propongo salir de aquí dentro de tres o cuatro días para dirigirme a Poitou y a Bretaña, donde están los asuntos que aquí me han traído. Mas no bien haya puesto en ellos aunque no sea más que un poco de orden, nada desearé tanto como regresar a esos lugares en los que he tenido la dicha de que me cupiera el honor de conversar a veces con Vuestra Alteza. Pues, aunque haya en estas comarcas muchas personas a las que honro y estimo, nada he encontrado aún, empero, que pueda retenerme en ellas, amén de que me considero más allá de cuanto pueda expresar...

(De Isabel a Descartes)
La Haya, primero de agosto de 1644

Señor Descartes:

He de daros las gracias por el presente que, por encargo vuestro, me ha traído el señor Van Bergen; y mi conciencia me reprocha que no podré agradecéroslo tanto como se merecería sólo con que me reportara el mismo beneficio que de vos recibe nuestro siglo, que os debe tanto cuanto los precedentes pagaron a los inventores de las ciencias, ya que sólo vos habéis demostrado su existencia. ¿Hasta dónde no alcanzará, pues, mi deuda ya que no os limitáis a instruirme, sino que me asociáis en parte a vuestra gloria al darme ese testimonio público de vuestra amistad y vuestra aprobación?[11] Los pedantes dirán que para hacerme digna de ello os veis en la obligación de fundar una nueva moral. Pero la tomo por norma de mi existencia, al no sentir sino en el primer grado, que cuenta con vuestra aprobación, el deseo de ilustrar mi entendimiento e ir en pos del bien que conoce. A este empeño debo el comprender vuestras obras, que no resultan oscuras sino a quienes las examinan desde los principios de Aristóteles, o con mucho desaliño, pues los más sensatos de los doctores de este país me han confesado que no las estudian por considerarse demasiado ancianos para iniciarse en un nuevo método, tras haber consumido la fuerza del cuerpo y de la mente en el antiguo.

Pero muy mucho me temo que os retractaréis, y con justicia, de la opinión que de mi capacidad de comprensión os habíais formado cuando sepáis que no entiendo de qué forma el hidrargirio puede

[11] Se está refiriendo a la dedicatoria de los *Principios de la filosofía*.

sufrir tanta agitación y ser, a un tiempo, tan pesado, contradiciendo vuestra definición del peso; y aunque el cuerpo E, en la figura de la página 225,[12] lo oprima cuando se halla debajo, ¿por qué ha de resentirse de esa traba cuando está encima, más de lo que le sucede al aire cuando sale de un vaso en el que ha estado comprimido?

La segunda dificultad que se me ha presentado es la de que puedan pasar esas partículas estriadas como conchas de caracol por el centro de la tierra sin que las arrugue o las desfigure el fuego que allí hay, como les sucedió en un comienzo, cuando constituyeron el cuerpo M. Sólo la velocidad de su tránsito puede evitarlo, y decís en las páginas 133 y 134[13] que no la precisan para ir en línea recta y que, por consiguiente, son las partes menos móviles del primer elemento las que fluyen de esta forma por los glóbulos del segundo. También me asombra que den tan gran rodeo al salir de los polos del cuerpo M y pasen por la superficie de la tierra para regresar al otro, puesto que podrían hallar un camino más próximo por el cuerpo C.

Sólo os muestro aquí, de vuestro libro, las razones de mis dudas, pues las de mi admiración son infinitas, y también las de mi gratitud, a las que debo añadir la bondad que tuvisteis de darme noticias vuestras y también preceptos para la conservación de mi salud. De aquéllas, me alegraron en gran manera el buen éxito de vuestro viaje y la confirmación de vuestro propósito de regresar; y me fueron éstas de gran provecho, puesto que ya noto sus beneficios en mi persona. No habéis mostrado al señor Voetius el peligro que hay en ser enemigo vuestro tanto como a mí el privilegio de contar con vuestra benevolencia, pues, si lo hubierais hecho, tanto empeño pondría en vanagloriarse de ese título cuanto pongo yo en merecer el de vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

[12] Los *Principios de la filosofía* [trad. de G. Quintás], Madrid, Alianza, 1995, parte IV, 58-59, págs. 308-309.

[13] *Ibid.*, parte III, 88-90, págs. 196-197.

(De Descartes a Isabel)
Le Crévis, agosto de 1644

Señora:

El favor con que me honra Vuestra Alteza al no hallar motivo de desagrado en que me haya atrevido a darle público testimonio de la estima en que la tengo y de cuánto pretendo honrarla es mayor y me obliga en mayor grado que cualquier otro que pudiera nadie hacerme. No tengo temor alguno de que puedan acusarme de haber modificado nada de lo que a la moral se refiere para mostrar lo que en este asunto opino y siento, ya que lo que he escrito es tan cierto y meridiano que seguro estoy de que no habrá hombre sensato que no lo haga suyo. Pero temo que lo que he puesto en el resto del libro sea más discutible y oscuro, puesto que Vuestra Alteza halla en ello dificultades.

La que tiene que ver con el peso del hidrargirio es de gran enjundia y hubiese intentado aclararla más de no ser porque, al no haber examinado aún lo suficiente la naturaleza de este metal, temí entrar en contradicción con lo que consiga averiguar más adelante. Todo cuanto puedo decir ahora es que estoy persuadido de que en las partículas del aire, del agua y de todos los demás cuerpos terrestres hay varios poros por los que puede pasar la materia muy sutil; y esta convicción es consecuencia bastante lógica de la forma en que he dicho que se formaron. Ahora bien, basta con decir que las partes del hidrargirio y de los demás metales tienen menor cantidad de poros para que se comprenda el porqué del mayor peso de esos metales. Pues, por ejemplo, incluso aunque admitiéramos que las partes del agua y las del hidrargirio tenían similar tamaño y forma y que sus movimientos eran semejantes, bastaría con suponer que todas y cada una de las partes del agua son como unos cordelillos muy blandos y sueltos, pero que las del hidrargirio, al tener menos poros, son como otros cordelillos mucho más duros y más prietos, para que se entendiera que el peso del hidrargirio tiene que ser mucho mayor que el del agua.

Y en lo tocante a las partículas estriadas como conchas de caracol, no debe maravillar a Vuestra Alteza que no las destruya el fuego del centro de la tierra. Pues, al no componerse ese fuego sino, únicamente, de materia muy sutil, puede arrastrarlas a gran velocidad, pero no las hace chocar contra otros cuerpos duros, que sería el requisito necesario para que se quebrasen o dividiesen.

Por lo demás, no es excesivo el rodeo de esas partículas estriadas para regresar de un polo al otro. Pues supongo que la mayoría pasan

por el centro de la tierra; de forma tal que sólo las que no hallan forma de pasar por un nivel más bajo regresan por el aire. Y ésa es la razón que doy de por qué la virtud del imán no nos parece tan poderosa en toda la mole de la tierra como en las piedras de imán pequeñas.

Mas suplico a Vuestra Alteza que me perdone si cuanto escribo aquí es confuso. No tengo aún en mi poder el libro cuyas páginas se ha dignado citar y viajo ininterrumpidamente. Aunque espero tener el honor, dentro de dos o tres meses, de presentarle mis respetos en La Haya. Ruego a Vuestra Alteza que me tenga por...

(De Descartes a Isabel)
Egmond, a 18 de mayo de 1645

Señora:

Me ha causado gran sorpresa saber, por las cartas del señor De Pollot, que ha padecido Vuestra Alteza una prolongada enfermedad, y mucho me enoja mi retiro, por cuanto no me ha permitido tener más pronto conocimiento de ello. Cierto es que, aunque vivo tan apartado del mundo que nada sé de cuanto en él sucede, el celoso empeño que pongo en servir a Vuestra Alteza no me hubiera permitido permanecer tanto tiempo sin noticias de su salud, aunque ello me hubiera obligado a viajar a La Haya con el único fin de interesarme por él, de no ser porque, habiéndome escrito con muchas prisas el señor De Pollot hará unos dos meses, me prometió enviarme otra carta con el correo ordinario siguiente; y como nunca deja de darme noticias de cómo se encuentra Vuestra Alteza, mientras no recibí carta suya di por hecho que no había novedad en su estado. Pero he sabido por las últimas misivas del señor De Pollot que ha padecido durante tres o cuatro semanas una fiebre persistente acompañada de tos seca y que, tras librarse del mal durante cinco o seis días, éste regresó; aunque también he sabido que, mientras me llegaba esa carta (que ha rodado casi quince días por los caminos), Vuestra Alteza había empezado a mejorar de nuevo. Y veo en cuanto me dice las señas de un mal tan considerable, pero al que, no obstante, puede aportar remedio Vuestra Alteza de forma tan segura, que no puedo por menos de escribirle lo que de él opino. Pues, aunque no soy médico, el honor que me hizo Vuestra Alteza el verano pasado, cuando quiso conocer lo que yo opinaba de otra indisposición que por entonces la aquejaba, me infunde la esperanza de que no incurriré en su desagrado si me tomo libertad tal.

La causa más ordinaria de la fiebre persistente es la aflicción; y en el empecinado ensañamiento que muestra la fortuna en contra de su noble Casa halla Vuestra Alteza continuos motivos de disgusto, tan públicos y notorios que no es preciso hacer grandes conjeturas ni estar muy al tanto del asunto para saber que aquí es donde reside la causa principal de su indisposición. Y es muy de temer que no pueda desembarazarse de ésta a no ser que, sacando fuerza de sus méritos, infunda gozo a su alma pese a las desdichas de la fortuna. Bien sé que pecaría de imprudente si quisiera imponer la alegría a alguien a quien la fortuna envía a diario nuevos motivos de desagrado, y no soy de esos crueles filósofos que pretenden que el sabio ha de ser insensible. Sé también que no afectan tanto a Vuestra Alteza sus desdichas personales cuanto las referidas a los intereses de su Casa y de las personas que le son caras; y veo en ello la más hermosa de todas las virtudes. Pues me parece que la diferencia que existe entre las almas más elevadas y las bajas y vulgares consiste principalmente en que las almas vulgares se dejan arrebatar por sus pasiones y no son dichosas o desgraciadas más que en tanto en cuanto les acontecen sucesos venturosos o desdichados; mientras que las otras poseen tal fuerza de raciocinio que, aunque también tengan pasiones, e incluso con frecuencia más violentas que las del vulgo, su razón es siempre, empero, la que manda, poniendo a su servicio esas mismas aflicciones y obligándolas a contribuir a la perfecta felicidad de que gozan ya en esta vida. Pues al considerarse, por una parte, inmortales y acreedoras de muy grandes venturas y, al considerar, por otra, que se hallan unidas a cuerpos mortales y frágiles, sujetos a múltiples achaques y que no dejarán de perecer dentro de no muchos años, se esfuerzan cuanto pueden por granjearse el favor de la fortuna en esta vida, aunque en tan poca estima la tienen, por comparación con la eternidad, que casi no dan a los sucesos importancia mucho mayor de la que damos nosotros a los que presenciamos en las comedias. Y de la misma forma que, cuando las vemos representadas en un escenario, hallamos con frecuencia tanto recreo en las historias tristes y lamentables, aun cuando nos muevan a llanto, como en las jocosas, así esas almas elevadas de las que hablo toman satisfacción, en lo que a ellas atañe, de todo cuanto les acontece, incluso de lo más enojoso e insoportable. Y, por ejemplo, si padecen dolor en el cuerpo, se ejercitan en soportarlo con paciencia y les resulta grato poner a prueba su firmeza; o, viendo a sus amigos en grave aflicción, se compadecen de su mal y hacen cuanto pueden por remediarlo, no temiendo ni tan siquiera exponerse a la muerte,

si menester fuere, para lograr su propósito. Y mientras tal hacen, el testimonio que les da su conciencia de estar cumpliendo con su deber y realizando una acción virtuosa y digna de elogio les aporta una dicha mayor que esa aflicción que de la compasión les nace. Y, para concluir, igual que las mayores venturas de la fortuna ni las embriagan nunca ni las tornan más insolentes, las grandes adversidades no pueden abatirlas ni infundirles tristeza tanta que haga enfermar el cuerpo al que van unidas.

Si dirigiera estas palabras a cualesquiera otras personas, temería que resultasen ridículas; mas como considero que Vuestra Alteza posee el alma más noble y elevada que me haya sido dado conocer, considero también que tiene que ser la más dichosa, y que lo será en verdad si tiene a bien bajar la vista hacia cuanto está en un nivel inferior al suyo y comparar el valor de los bienes que posee y que nunca nadie podrá arrebatarle, con aquellos de los que la ha privado la fortuna, así como con las desventuras que le procuran cuando se ceban en sus deudos; pues verá entonces que tiene grandes razones para congratularse de sus propios bienes. La celosa devoción que por Vuestra Alteza siento me ha llevado a extenderme en estas razones para las que solicito humildes disculpas en consideración de que proceden de persona que es...

(De Isabel a Descartes)
La Haya, a 24 de mayo de 1645

Señor Descartes:

Bien veo que los gratos goces de la vida solitaria no os hacen olvidar las virtudes que requiere el trato en sociedad. Mucho me habría contrariado que esas generosas bondades que tenéis para con vuestros amigos, y de las que me dan testimonio los cuidados que os inspira mi salud, os hubieran incitado a viajar hasta aquí, pues ahora sé, por habérmelo dicho el señor Pallotti, que estimabais necesario el reposo para atender a vuestra salud. Y os puedo asegurar que ninguno de los médicos que me vieron a diario y examinaron todos los síntomas de mi mal supo ver la causa que los provocaba ni me ordenó remedios tan salutíferos como los vuestros, aunque me los recetáis sin verme. Y aunque hubieran sido lo bastante sabios para sospechar la parte que correspondía al alma en los desórdenes de mi cuerpo, no me habría yo sincerado con ellos. Pero con vos lo hago sin escrúpulos, en la se-

guridad de que el candoroso relato de mis defectos no me privará de la amistad que me profesáis, sino que la acrecentará tanto más cuanto que veréis, al percataros de ellos, cuán necesitada estoy de esa amistad.

Sabed, pues, que tengo el cuerpo imbuido de gran parte de las flaquezas de mi sexo; que se resiente con harta facilidad de las aflicciones del alma; y que no tiene fuerzas para sanar, como sana el alma, pues es de temperamento propicio a las obstrucciones y vive, además, en un clima que las favorece en gran modo. A poco que la tristeza oprima el corazón de las personas que no pueden hacer ejercicio con frecuencia, ya basta para que el bazo se les entorpezca e infecte con sus vapores el resto del cuerpo. Doy por hecho que tal ha sido la causa de la fiebre persistente y la tos seca, que aún no me ha abandonado del todo, aunque lo caluroso de la estación y los paseos que doy me vayan devolviendo poco a poco las fuerzas. Me he rendido, pues, a la opinión de los médicos, que me mandan que tome de aquí a un mes las aguas de Spa[14] (que llegan hasta aquí sin alterarse), pues he comprobado, por experiencia, que acaban con las obstrucciones. Pero no las tomaré sin antes saber qué os parece, ya que extremáis la bondad hasta querer curarme el cuerpo junto con el alma.

Y siguiendo con mi confesión, os diré que, aunque no pongo mi dicha en cosa alguna que dependa de la fortuna o de la voluntad de los hombres, ni he de considerarme completamente desdichada aunque no llegue a ver el restablecimiento de mi Casa ni a los míos libres de cuitas, no soy capaz de considerar las desventuras que los afectan sino como males, ni de ver la inutilidad de los esfuerzos que en su provecho hago sin cierta intranquilidad, tras la que, no bien he conseguido aplacarla mediante el raciocinio, viene otra, fruto de un nuevo desastre. Y creo que si estuvierais al tanto de toda mi vida, aún os extrañaría más que un alma sensible como la mía haya durado tanto en un cuerpo tan débil y rodeada de tantos contratiempos, que vos consideráis causa de mi actual enfermedad, sin contar con más consejo que el del propio raciocinio ni con más consuelo que el de la propia conciencia.

Transcurrió por completo el anterior invierno en tan enojosos asuntos que éstos me impidieron utilizar la licencia que me habíais concedido para que os sometiera las dificultades que hallase en mis estudios, y me trajeron otras dificultades, para desembarazarme de las

[14] Localidad, actualmente en Bélgica, famosa por sus aguas ferruginosas y ricas en bicarbonatos, hasta el punto de que el nombre en latín de la ciudad es *Aquae Sepadonae*.

cuales hubiera precisado ser aún más necia de lo que soy. Hasta poco antes de mi indisposición, no tuve oportunidad de leer la filosofía del caballero Digby,[15] que éste ha escrito en inglés y en la que esperaba hallar argumentos que refutasen la vuestra, ya que el sumario de los capítulos me indicaba dos lugares en que el autor afirmaba haberlo hecho. Pero quedé atónita al llegar a ellos y ver que sólo aludía a lo que él aprueba en lo que vos decís de la reflexión, y a lo que niega de la refracción, sin hacer distinción alguna entre el movimiento de una bala y lo que lo determina, y no tomando en cuenta el porqué de que un cuerpo blando que cede retrasa el primero y un cuerpo duro no hace sino resistir a lo segundo. En algunas cosas que dice del movimiento del corazón es más disculpable si no ha leído lo que vos escribisteis al médico de Lovaina. El doctor Johnson[16] me ha dicho que os traducirá esos dos capítulos, y opino que no tenéis por qué sentir gran curiosidad por el resto, pues es del estilo de ese sacerdote inglés que dice llamarse Albanus,[17] y se atiene a su método, aunque haya muy hermosas meditaciones; y difícilmente puede esperarse más de un hombre que ha pasado lo más claro de su vida persiguiendo propósitos de amor o de ambición. Y no he de tener yo nunca más firme y constante propósito que el de ser mientras viva vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

Al volver a leer lo que de mí os digo, me percato de que he hecho caso omiso de una de vuestras normas, a saber, la de no poner nunca por escrito nada a lo que puedan dar torcida interpretación lectores poco caritativos. Pero tanto fío en el esmero del señor De Pallotti que estoy segura de que mi carta os llegará sin percances. Y no fío menos en que, a fuer de discreto, recurriréis al fuego para evitarle el azar de caer en manos de personas maliciosas.

---

[15] Kenelm Digby (1603-1665), caballero inglés, publicó dos obras en inglés en París en 1644: *Tratado de la naturaleza de los cuerpos* y *Tratado sobre las operaciones y la naturaleza del alma humana, donde se deduce la inmortalidad de las almas racionales.*

[16] Samson Johnson, predicador de la madre de Isabel, estuvo en contacto, además de con Descartes, con Gassendi y Regius.

[17] Thomas White (1593-1676), llamado también Albanus, Albius o Blanc, sacerdote inglés, escribió *Tres diálogos sobre el mundo, su creación, sus formas y sus causas* (1640) muy apreciados por Descartes.

(De Descartes a Isabel)
Egmond, mayo o junio de 1645

Señora:

No he podido leer la carta con que Vuestra Alteza me honra sin sentir extremado enojo al ver que la salud y la prosperidad no acompañan a tan acabados méritos en la forma en que éstos se merecen. Poco me cuesta percatarme de las numerosas y continuas desazones con que tienen éstos que enfrentarse y de que resulta tanto más difícil sobreponerse a ellas cuanto que son con frecuencia de naturaleza tal que la razón verdadera no prescribe que haya que desechar sin más dichas desazones, ni que intentar ahuyentarlas. Se trata de enemigos domésticos, con los que hay que tratar por fuerza, y es preciso, pues, no bajar nunca la guardia para impedir sus perjuicios. Y sólo se me alcanza un remedio, que es distraer de ellos cuanto sea posible la imaginación y los sentidos y no recurrir sino al entendimiento cuando la prudencia nos obligue a tomarlos en consideración.

Se me ocurre que aquí puede verse fácilmente la diferencia entre el entendimiento y la imaginación o el sentido; pues es tal que creo que una persona que, sin tener motivo alguno de descontento, presenciara continuamente representaciones de tragedias, en las que no acontecieran sino cosas funestas, y sólo se ocupara de tristezas y penas, aun sabiéndolas fingidas y fabulosas, de forma tal que lo moviesen a continuo llanto y le conmovieran la imaginación sin participación del entendimiento, creo, digo, que sólo con eso bastaría para que el corazón se acostumbrase a sentirse oprimido y para andar entre suspiros; con lo que se retrasaría y demoraría la circulación de la sangre, y las partes más groseras de ésta podrían trabarse entre sí y obstruir el bazo, entorpeciéndose y deteniéndose en sus poros. Y las partes más sutiles, al refrenar su movimiento, podrían alterar los pulmones y causar a esa persona una tos que, a la larga, resultaría muy perniciosa. Y, por el contrario, si una persona tuviera infinitos y reales motivos de disgusto, pero pusiera tanto empeño en desviar la imaginación que nunca se acordara de ellos más que cuando la forzase a hacerlo la necesidad de atender a sus asuntos, y dedicara el resto del tiempo a no tomar en cuenta sino objetos que pudieran proporcionarle contento y gozo, no dudo de que bastase ese comportamiento para hacerle recobrar la salud. Sin contar con que, además, le sería de gran utilidad para juzgar de forma más sana las cosas de importancia, pues las contemplaría sin pasión, y le volvería la salud aunque ese mal temperamento de la

sangre que provoca la tristeza le hubiera alterado ya la disposición del bazo y los pulmones, muy especialmente si recurriera al mismo tiempo a los remedios de la medicina para devolver la fluidez a esa parte de la sangre que provoca las obstrucciones. Por todo lo cual, opino que las aguas de Spa son muy indicadas para Vuestra Alteza, sobre todo si, mientras las toma, cumple con las recomendaciones que suelen hacer los médicos, a saber, que hay que apartar por completo de la mente cualesquiera pensamientos melancólicos, e incluso también cualesquiera meditaciones de enjundia relacionadas con las ciencias, y no pensar sino en imitar a los que, al mirar el verdor de un bosque, los colores de una flor, el vuelo de un pájaro, y otros espectáculos por el estilo que no fuerzan la atención, se persuaden de que no están pensando en nada. Y no es eso perder el tiempo, sino emplearlo bien; pues, mientras tanto, es posible satisfacerse con la esperanza de que, por este medio, tornará por completo la salud, que es el fundamento de todos los demás bienes que pueden poseerse en esta vida.

Sé muy bien que nada estoy escribiendo que Vuestra Alteza no sepa ya mejor que yo y que, en esto, lo dificultoso no es tanto la teoría cuanto la práctica. Pero el extremado favor que me hace al manifestarme que no le desagrada que le haga saber mis opiniones me incita a tomarme la libertad de escribírselas sin rodeos, y asimismo la de añadir que he visto en mi propia persona cómo un mal muy semejante, e incluso más dañino, se curaba con el remedio que acabo de exponer. Pues, habiendo nacido de una madre que murió a los pocos días de haberme traído al mundo de un mal del pulmón consecuencia de varios disgustos, heredé de ella una tos seca y una color quebrada, que me duraron hasta la edad de veinte años y que incitaban a todos los médicos que me reconocieron antes de dicha edad a condenarme a una muerte prematura. Pero creo que la inclinación que tengo de mirar cuantas cosas se me presentan bajo el aspecto que puede tornármelas más gratas y de hacer que mi principal contento no dependa sino de mí mismo fue la causa de que esta indisposición, que era en mí algo natural, se atenuara poco a poco hasta desaparecer por completo.

Mucho agradezco a Vuestra Alteza que haya tenido a bien decirme qué opina del libro del caballero De Igby, que no podré leer hasta que lo traduzcan al latín; ya hay quienes pretenden hacerlo, a lo que me dijo el señor Johnson, que estaba ayer aquí. Me dijo también que podía entregar las cartas para Vuestra Alteza a los mensajeros ordinarios, cosa que no me habría atrevido a hacer de no habérmelo aconsejado él; y había diferido el escribir ésta por esperar a que uno de mis amigos

fuese a La Haya y encomendársela. Lamento infinitamente la ausencia del señor De Pollot, pues por él habría podido enterarme del estado de Vuestra Alteza, pero las cartas que me remiten mediante el mensajero de Alkmaar nunca dejan de llegar a mis manos, y como no hay nada que desee con tanta vehemencia como poder servir a Vuestra Alteza, nada hay tampoco que pueda proporcionarme dicha mayor que el tener el honor de recibir sus órdenes. Considéreme Vuestra Alteza...

(De Isabel a Descartes)
La Haya, a 22 de junio de 1645

Señor Descartes:

Vuestras cartas, amén de instruirme, me sirven siempre de antídoto contra la melancolía y me apartan la mente de los objetos poco gratos que se me presentan a diario, obligándome a fijar la atención en la dicha de contar con la amistad de persona de vuestros méritos, en cuyos consejos puedo fiar para dirigir mi vida. Si consiguiera, además, hacerla conforme a vuestros últimos preceptos, no me cabe duda de que sanaría en muy poco tiempo de las enfermedades del cuerpo y de las flaquezas del alma. Pero confieso que me resulta dificultoso apartar de los sentidos y de la imaginación las cosas que ante ellos se manifiestan de palabra y por escrito, y no está a mi alcance evitarlo sin pecar contra mis obligaciones. Bien creo que si suprimiese, al pensar en algún asunto, cuanto me lo torna enojoso (que, a lo que me parece, es algo que sólo me muestra la imaginación), tendría de ello opinión no menos sana y hallaría soluciones con no menor rapidez que dedicándole mis agobios. Pero nunca he sabido hacer tal cosa sino después de que la pasión hubiese intervenido. Hay en las desventuras algo que siempre me sorprende, aunque las haya previsto de antemano, y que no consigo dominar más que cuando ha pasado algún tiempo, durante el cual padece mi cuerpo desórdenes tales que precisa de varios meses para reponerse, aunque pocas veces transcurren esos meses sin que suceda algún otro acontecimiento perturbador. No sólo me veo obligada a poner gran esmero en el gobierno de mi mente para que tome en consideración objetos que le sean gratos, sino que, en cuanto le consiento la más leve holganza, torna a los asuntos que la afligen, y mucho me temo que si no la mantengo ocupada mientras tomo las aguas de Spa, caerá en una melancolía aún mayor. Si pudiera yo disfrutar, como lo hacéis vos, de cuanto se me brinda a los sentidos, podría distraerla sin

esfuerzo. Ahora es cuando siento los inconvenientes de ser sensata sólo a medias. Pues si no lo fuera en absoluto, hallaría placeres que compartir con las personas entre las que me veo obligada a vivir, y tornaría el remedio con provecho. Y [si lo fuera] tanto como vos sanaría, igual que vos sanasteis. Como si no bastara con lo dicho, la maldición de mi sexo me priva de la satisfacción de viajar a Egmond para instruirme allí en esas verdades que halláis en vuestro nuevo jardín. Me consuela, sin embargo, la licencia que me concedéis de pediros a veces noticias de él en mi calidad de vuestra muy devota amiga y servidora.

ISABEL

Me he enterado con gran satisfacción de que la Academia de Groninga os ha hecho justicia.[18]

(De Descartes a Isabel)
Egmond, junio de 1645

Señora:

Ruego muy humildemente a Vuestra Alteza que me perdone si no consigo dolerme de su indisposición cuando me cabe el honor de recibir sus cartas. Pues encuentro siempre en ellas ideas tan claras y razonamientos tan sólidos que no consigo convencerme de que un cuerpo quebradizo y enfermo albergue una mente capaz de concebirlos. Sea como fuere, los conocimientos que demuestra Vuestra Alteza en lo tocante al mal y a los remedios que pueden ayudarla a superarlo me dan garantías de que tampoco le faltará la habilidad requerida para ponerlos en práctica.

Sé muy bien que resulta casi imposible resistirse a los primeros trastornos que las cuitas nuevas provocan en nosotros; y las pasiones suelen ser, incluso, más violentas en las mentes superiores y tener mayor incidencia en sus cuerpos. Pero opino que, al día siguiente, cuando el sueño ha apaciguado la emoción que semejantes encuentros infunden en la sangre, ya es posible restablecer el sosiego espiritual, lo que se consigue aplicándose en la consideración de todas las ventajas que pueden sacarse del acontecimiento que había parecido tan catastrófico

[18] Se refiere a la sentencia de abril de 1645 que le exoneraba de las imputaciones de ateísmo y sedición.

la víspera y desviando la atención de los males anteriormente imaginados. Pues no hay acontecimientos ni tan funestos, ni tan completamente desdichados al juicio del vulgo, que una persona de ingenio no pueda contemplar bajo algún aspecto que se los torne favorables. Y Vuestra Alteza puede hallar general consuelo de las contrariedades de la fortuna considerando que es posible que sean esas contrariedades las que la han llevado en gran medida a cultivar alma y mente tanto como lo ha hecho, lo cual es un bien que vale más que un imperio. La prosperidad desmedida deslumbra y embriaga tanto con frecuencia que aquellos a quienes favorece no suelen ser dueños de ella, sino que, más bien, es ella la dueña de sus personas. Y aunque tal cosa no puede suceder a almas del temple de la de Vuestra Alteza, sí les proporciona, en cambio, menos ocasiones que las adversidades para ejercitar dicho temple. Y creo que, de la misma forma que no hay bien en el mundo, si exceptuamos el sentido común, que pueda merecer de forma absoluta el nombre de bien, tampoco hay ningún mal del que no se pueda sacar ventaja a menos que se carezca de ese sentido común.

He intentado anteriormente convencer a Vuestra Alteza de que consintiese en la indolencia, porque las ocupaciones de excesiva enjundia, al fatigar la mente, debilitan el cuerpo; pero no por ello pretendo disuadirla de las tareas necesarias para distraer el pensamiento de los objetos que pueden afligirlo, y no me cabe duda de que los entretenimientos del estudio, que tan penosos resultarían a otras personas, podrán a veces servirle de descanso y alivio. Sería para mí una inmensa dicha poder contribuir a facilitárselos. Y siento mucho mayor deseo de ir a La Haya a enterarme de qué virtudes tienen las aguas de Spa que de imponerme aquí en las de las plantas de mi jardín, y mucho más me importa saberlo que saber lo que sucede en Groninga o en Utrecht, ya me favorezca, ya me perjudique. Todo ello me obligará a viajar en pos de esta carta, dentro de cuatro o cinco días, para ser todas las horas de mi vida...

(De Descartes a Isabel)
Egmond, a 21 de julio de 1645

Señora:

Tan variable ha sido la temperie desde que dejé de gozar del honor de hallarme en presencia de Vuestra Alteza y hemos tenido días tan fríos para la estación, que más de una vez me han embargado la

preocupación y el temor de que las aguas de Spa no resultasen tan salutíferas y útiles como habrían sido con tiempo más bonancible. Y como me hizo Vuestra Alteza el honor de manifestar que mis cartas pueden aportarle cierta distracción durante el tiempo en que los médicos le recomienden que no ocupe la mente en nada que la preocupe, mal administrador sería del favor que ha tenido a bien concederme al autorizarme a escribirle si dejase de aprovechar la primera ocasión para hacerlo.

Puedo suponer que desasosiegan a Vuestra Alteza la mayoría de las cartas que de otros lugares le llegan, e incluso que, antes de leerlas, teme hallar en ellas noticias que le desagraden, porque la crueldad de la fortuna la tiene acostumbrada a recibirlas con frecuencia; mas en las que de mí procedan podrá tener, al menos, la certidumbre de que, si no le proporcionan motivo alguno de regocijo, tampoco se lo darán de aflicción, y que podrá abrirlas en todo momento sin temer que perturben la digestión de las aguas que toma. Pues como en este desierto no me entero de nada de lo que sucede en el resto del mundo y nada me ocupa el pensamiento con más frecuencia que recordar los méritos de Vuestra Alteza y desearle tanto contento y felicidad como merece, no tengo más asunto, para entretenerla, que hablarle de los medios que la filosofía nos enseña para conseguir esa dicha suprema que las almas vulgares esperan en vano de la fortuna, aunque sólo podamos esperarla de nosotros mismos.

De esos medios, uno de los que me parecen de mayor provecho es el de examinar lo que escribieron los antiguos e intentar incidir en lo que nos dicen sus escritos añadiendo algo de nuestra cosecha a sus preceptos, pues ésa es la forma de apropiárnoslos por completo y ponernos en disposición de aplicarlos. Por lo cual, para suplir la flaqueza de mi mente, que nada puede concebir *motu proprio* que me parezca digno de que lo lea Vuestra Alteza, y para que mis cartas no carezcan por completo de contenido y utilidad, me propongo incluir en ellas, a partir de ahora, las consideraciones que me sugiera la lectura de uno de esos libros, a saber, del que escribió Séneca *De vita beata*,[19] a menos que Vuestra Alteza prefiera escoger cualquier otro o que este propósito no sea de su agrado. Pero si veo que lo aprueba (como espero)

[19] Séneca, *De vita beata* [trad. cast. de Julián Marías], (*Sobre la felicidad*, Madrid, Alianza; 1.ª ed.: *Revista de Occidente*, 1943). Citaremos esta traducción, indicando entre paréntesis el capítulo de la obra original y la página de la traducción.

y también, muy especialmente, si le place tener conmigo la consideración de hacerme partícipe de sus reflexiones acerca de ese mismo libro, me servirán éstas, amén de para instruirme muy mucho, para darme ocasión de aportar más precisión a las mías, en las que he de poner tanto mayor cuidado cuanto más me percate de que esa plática le resulta grata. Pues nada hay en el mundo a lo que aspire con más celosa devoción que a dar testimonio de que soy, en todo cuanto pueda, el más humilde y obediente servidor de Vuestra Alteza

DESCARTES

(De Descartes a Isabel)
Egmond, a 4 de agosto de 1645

Señora:

Cuando elegí el libro de Séneca *De vita beata* para proponérselo a Vuestra Alteza como plática que pudiera ser de su agrado, no tuve en cuenta sino la reputación del autor y la dignidad de lo tratado, sin pensar en la forma en que lo trata; mas desde mi anterior carta he reflexionado acerca de esta forma y no me parece lo suficientemente acertada para merecer que alguien se atenga a ella. Aunque, para que Vuestra Alteza pueda tener mejor conocimiento del asunto, intentaré explicar aquí de qué forma hubiera debido tratarlo un filósofo como ése, quien, al no contar con las luces de la fe, no tenía más guía que la razón natural.

Dice muy atinadamente, al comienzo, que *vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant.*[20] Pero preciso es saber en qué consiste *vivere beate*,[21] que yo traduciría por vivir con buena ventura si no fuera que no es lo mismo la ventura que la beatitud, porque la ventura no depende sino de circunstancias externas a nosotros, y de ahí viene que consideremos más bienaventurados que sabios y prudentes a aquellos a quienes ha acontecido algún bien que no han conseguido por sí mismos, mientras que la beatitud consiste, a lo que me parece, en un perfecto contento espiritual y en una satisfacción interna, que no suelen tener de ordinario quienes

[20] «Todos los hombres quieren vivir felices; pero al ir a descubrir lo que hace feliz la vida van a tientas.» (1, 41.)

[21] «Vivir felizmente.»

más favorecidos se ven por la fortuna, y que los sabios y prudentes consiguen sin ayuda de ésta. No es por tanto *vivere beate* vivir con beatitud, sino gozar de satisfacción y contento espirituales perfectos.

Considerando, luego, en qué consiste *quod beatam vitam efficiat*,[22] es decir, cuáles son las cosas que pueden proporcionarnos ese contento supremo, observo que hay dos categorías, a saber, las que dependen de nosotros, como la virtud y la sabia prudencia, y las que no dependen, como son los honores, las riquezas y la salud. Pues no cabe duda de que todo hombre bien nacido que no padezca enfermedad ni carezca de nada y sea tan virtuoso como otro, pobre, enfermo y contrahecho, puede gozar de un contento más perfecto. No obstante, de la misma forma en que un vaso pequeño puede estar tan colmado como uno mayor aunque contenga menos líquido, de la misma forma, considerando que el contento de cada uno de ellos es la plenitud y la consumación de sus deseos conformados a las normas de la razón, tengo la certidumbre de que los más pobres o más dejados de la mano de la fortuna o de la naturaleza pueden sentir tan acabado contento y tanta satisfacción como los demás, aunque no disfruten de tantos bienes. Y es sólo de esa categoría de contento de la que aquí se trata, ya que, al no depender la otra en modo alguno de nosotros, sería ocioso pretenderla.

Ahora bien, soy de opinión de que todo hombre puede alcanzar el contento por sí mismo y sin esperar nada de otra procedencia, sólo con que se atenga a tres cosas, a las que se refieren las tres reglas morales que puse en *El discurso del método*.

Es la primera que tiene que intentar siempre dar el mejor uso posible al intelecto para saber así lo que debe hacer o no hacer en cualesquiera circunstancias de la vida.

Es la segunda que debe hallarse continua y firmemente resuelto a llevar a cabo todo cuanto le aconseje la razón, sin que lo desvíen de ello sus pasiones o apetitos. Y pienso que es la firmeza de esa resolución lo que hay que considerar virtud, aunque, que yo sepa, nadie la haya explicado nunca de ese modo, sino que la han dividido en diferentes categorías, a las que se aplican varios nombres según los diversos objetos a que se refieren.

Es la tercera que debe saber que, mientras se esfuerce cuanto le sea posible en seguir esa conducta conforme a la razón, como los bienes que no posee están todos ellos fuera de su alcance, de esa forma se acostumbra a no desearlos. Pues únicamente el deseo, el arrepentimiento y

[22] «Lo que hace feliz la vida.» (I, 41.)

las lamentaciones pueden impedirnos el contento. Pero si nos atenemos siempre en todo a lo que nos dicta la razón, no tendremos nunca motivo para arrepentirnos, aunque los acontecimientos nos hagan caer en la cuenta, pasado un tiempo, de que nos hemos equivocado, ya que no nos cabrá culpa alguna. Y si, por ejemplo, no deseamos poseer más brazos o más lenguas de las que poseemos, pero sí deseamos tener más salud o más riquezas, es sólo porque creemos que estas cosas podríamos obtenerlas de nuestros hechos, o que nos corresponden por ser nuestra naturaleza diferente de la de los demás. Y podemos librarnos de esa creencia si pensamos que, si siempre hemos seguido los consejos de la razón, nunca hemos omitido nada de cuanto estaba en nuestro poder y las enfermedades y los infortunios son tan naturales para el hombre como la prosperidad y la salud.

Por lo demás, no todos los deseos son incompatibles con la beatitud, sólo los que van acompañados de impaciencia y aflicción. Tampoco es necesario que nuestra razón no yerre nunca. Basta con que nuestra conciencia nos dé testimonio de que nunca hemos carecido ni de resuelta firmeza ni de virtud para llevar a cabo todo cuanto nos ha parecido lo mejor. Y así es como basta con la virtud para alcanzar contento en esta vida. Pero, no obstante, como puede ser errada cuando no la ilumina el entendimiento, es decir, que la voluntad y la decisión de actuar correctamente pueden inclinarnos hacia cosas malas, aunque las creamos buenas, el contento que así conseguimos no es consistente; y como es usual oponer esa virtud a los placeres, apetitos y pasiones, resulta muy trabajoso ponerla en práctica; mientras que el recto uso de la razón, al proporcionar un conocimiento auténtico del bien, impide que la virtud sea errada; e, incluso, adecuándola a los placeres lícitos, facilita tanto su ejercicio y, dándonos a conocer la condición de nuestra naturaleza, limita de tal forma nuestros deseos que no se puede por menos de reconocer que la mayor felicidad del hombre depende de ese recto uso de la razón y que, por consiguiente, el estudio, que nos lo proporciona, es la ocupación más útil que darse pueda y también, sin duda alguna, la más grata y deleitosa.

Me parece, por todo lo dicho, que Séneca hubiera debido enseñarnos en su totalidad las principales verdades cuyo conocimiento se requiere para facilitar el uso de la virtud, regular nuestros deseos y pasiones y gozar así de la beatitud natural. Y, en tal caso, habría sido su libro el mejor y más útil que hubiese podido escribir un filósofo pagano. No obstante, no es todo lo dicho sino opinión mía, que quiero someter al criterio de Vuestra Alteza. Y si me favorece tanto que tiene

a bien avisarme de en qué yerro, le quedaré inmensamente obligado y daré testimonio, con mi rectificación, de que soy su más humilde y obediente servidor

DESCARTES

(De Isabel a Descartes)
La Haya, a 16 de agosto de 1645

Señor Descartes:

He hallado, al examinar el libro que me habíais recomendado, suficientes disertaciones hermosas y sentencias bien fraguadas para darme pie a una grata meditación, mas no para instruirme en el asunto de que trata, puesto que no se atienen aquéllas a método alguno, y el autor ni tan siquiera respeta el que se había propuesto. Pues, en vez de mostrarnos el camino más corto hacia la beatitud, se contenta con dejar claro que sus riquezas y el lujo en que vive no lo incapacitan para ella. Y me he sentido en la obligación de escribiros para decíroslo, no fuera a ser que creyerais que coincido con vos por prejuicio o pereza. Y tampoco os pido que sigáis enmendando a Séneca porque vuestra forma de razonar sea más extraordinaria, sino porque es la más natural que nunca he visto, y parece no enseñarme nada nuevo como no sea que puedo hallar en mi intelecto conocimientos de los que aún no soy consciente.

Así es cómo no me creo aún capacitada para desembarazarme de la duda de si es posible alcanzar la beatitud de la que me habláis sin la asistencia de circunstancias que no dependan de forma absoluta de la voluntad, puesto que existen enfermedades que privan por completo de la capacidad de razonar y, por consiguiente, de la de gozar de una satisfacción razonable; y hay otras que debilitan las fuerzas e impiden que sigamos esas máximas fruto del sentido común, predisponiendo al hombre más moderado a dejarse arrastrar por las pasiones y entorpeciendo su capacidad para habérselas con los accidentes de la fortuna, que requieren resoluciones prontas. Cuando Epicuro, durante sus ataques de mal de piedra, se esforzaba por asegurar a sus amigos que no sentía dolor alguno, en vez de quejarse a voces como lo hace el vulgo, vivía como filósofo, no como príncipe, ni como capitán, ni como cortesano, y sabía que nada le vendría de fuera que le hiciera olvidar su papel y le impidiera salir del paso sin faltar a las reglas de

la filosofía. Y es en ocasiones tales en las que me parece inevitable el arrepentimiento, sin que pueda ahorrárnoslo el hecho de saber que el error es en el hombre tan natural como la enfermedad. Pues tampoco ignoramos que hubiera sido posible eximirnos de cometer esas faltas específicas.

Pero tengo la seguridad de que me sacaréis de estas dificultades, y de otras muchas en que ahora no caigo, cuando me enseñéis las verdades cuyo conocimiento se requiere para facilitar el uso de la virtud. Os ruego, en consecuencia, que no faltéis a vuestro propósito de obligarme con vuestros preceptos y creed que los estimo en tanto como se merecen.

Desde hace ocho días, me viene impidiendo haceros esta petición el mal ánimo de un hermano enfermo, de cuyo lado no puedo separarme, ora para obligarlo, usando del afecto que me tiene, a someterse a los mandatos de los médicos, ora para probarle el mío intentando distraerlo, ya que está convencido de que tal cosa está en mi mano.

Como también deseo que lo esté el garantizaros que seré toda mi vida vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
Egmond, a 18 de agosto de 1645

Señora:

Aun cuando no estoy todavía al tanto de si mis últimas cartas han llegado a manos de Vuestra Alteza, y aunque nada hay que pueda decirle, referido al asunto que escogí para tener el honor de platicar con ella, que no me sienta en la obligación de pensar que conoce mejor que yo, no por eso cejo en el empeño de escribirle, pues tengo la creencia de que mis cartas no le resultarán más importunas que los libros de su biblioteca, ya que, puesto que no incluyen ninguna noticia que deba conocer con prontitud, nada la impulsará a leerlas en las horas en que tenga asuntos que la ocupen, y daré por inmejorablemente empleado el tiempo que dedico a escribirlas con sólo que Vuestra Alteza les conceda el que tenga a bien perder.

Hablé anteriormente de lo que me parecía que Séneca debería haber tratado en su libro. Voy a examinar ahora aquello de lo que trata. En líneas generales, sólo tres cosas me llaman la atención: la primera

es que prueba a explicar en qué consiste el bien supremo y da de él diferentes definiciones; la segunda es que no comparte la opinión de Epicuro; y la tercera es que replica a quienes reprochan a los filósofos que no se atengan, al vivir, a las normas que predican. Pero para ver con mayor detenimiento de qué forma trata todas estas cosas me detendré brevemente en cada capítulo.

En el primero, reprende a quienes se guían por los usos y el ejemplo más que por la razón. *Nunquam de vita judicatur... semper creditur*,[23] dice. Sí aprueba, empero, que pidamos consejo a quienes consideremos los más sabios; pero también pretende que recurramos al raciocinio propio para examinar, a su luz, las opiniones de éstos. En lo cual no puedo estar más de acuerdo con él, pues aunque muchos hombres no sean capaces de hallar por sí mismos el camino recto, pocos hay, no obstante, que no puedan reconocerlo con bastante certidumbre cuando otro se lo muestra con suficiente claridad. Y, en cualquier caso, siempre tendremos motivos para sentirnos satisfechos en conciencia y tener la seguridad de que nuestras opiniones en materia de moral son las mejores a nuestro alcance si, en vez de dejarnos guiar ciegamente por el ejemplo, tenemos buen cuidado de dejar que nos guíen los más hábiles y aplicamos todas las fuerzas del entendimiento a la consideración de a quiénes debemos seguir. Pero siendo así que Séneca adorna aquí con esmero su elocución, no siempre es tan preciso cuanto sería de desear al expresar su pensamiento. Como, por ejemplo, cuando escribe: *Sanabimur, si modo separemur a coetu*,[24] parece preconizar que basta con ser extravagante para ser sabio, y no es eso precisamente lo que pretendía decirnos.

En el segundo capítulo, casi se limita a repetir, con otras palabras, lo que ya dijo en el primero; y sólo añade que no es bueno todo lo que comúnmente suele tenerse por tal.

Más adelante, en el tercero, tras haber recurrido también aquí a muchas palabras superfluas, dice al fin lo que opina del bien supremo, a saber, que *rerum naturae assentitur* y que *ad illius legem exemplumque formari sapientia est*,[25] y *que beata vita est conveniens naturae suae*.[26] Todas estas explicaciones me parecen muy oscuras; pues no cabe duda

[23] «Nunca se juzga acerca de la vida, siempre se cree». (1, 43.)

[24] «Nos salvaremos si nos separamos de la masa». (1, 43.)

[25] «La sabiduría consiste en no apartarse de ella y formarse según su ley y su ejemplo.» (3, 48.)

[26] «La vida feliz es, por tanto, la que está conforme con su naturaleza» (3, 48.)

de que cuando habla de la naturaleza no pretende referirse con este nombre a nuestras inclinaciones naturales, puesto que éstas suelen predisponernos a la voluptuosidad, a la que él se opone; pero podemos pensar, por cómo prosigue el razonamiento, que por *rerum naturae*[27] entiende el orden divino establecido en todas las cosas que en el mundo hallamos, y que, considerando este orden infalible e independiente de nuestra voluntad, dice que: *rerum naturae assentiri et ad illius legem exemplumque formari sapientia est*,[28] es decir, que es de sabios aceptar el orden de las cosas y hacer aquello para lo que pensamos haber nacido. O, dicho de otro modo y hablando como cristianos, que es de sabios someterse a la voluntad de Dios y cumplirla en cuanto hagamos; y que *beata vita est conveniens naturae suae*,[29] es decir que la beatitud consiste en atenernos, de esta forma, al orden del mundo y buscar lo bueno en cuanto pueda acaecernos. Lo cual es como no explicar casi nada, y no queda suficientemente clara la relación con lo que añade inmediatamente después, a saber, que esta beatitud no puede darse *nisi sana mens est*, etc.,[30] a menos que opine además que *secundum naturam vivere*[31] es vivir según la verdadera razón.

En el cuarto capítulo, y también en el quinto, da algunas otras definiciones del Bien Supremo, todas las cuales guardan cierta relación con el sentido de la primera, aunque ninguna de ellas la explica satisfactoriamente; y son tan diversas que puede parecer que Séneca no supo con claridad lo que pretendía decir, porque cuanto mejor se concibe algo, tanto más determinado se está a no enunciarlo sino de una única forma. Me parece la más atinada la que hallamos en el capítulo quinto, en el que dice que *beatus est qui nec cupit nec timet beneficio rationis*,[32] y que *beatus vita est in recto certoque judicio stabilita*.[33] Pero, si no nos muestra las razones por las que nada debemos temer ni desear, todo lo dicho nos sirve de bien poca ayuda.

En esos mismos capítulos entabla disputa con quienes ponen la beatitud en la voluptuosidad y sigue haciéndolo en los siguientes.

---

27 «La naturaleza de las cosas.»

28 «Se atiene a la naturaleza de las cosas y la sabiduría consiste en no apartarse de ella y formarse según su ley y su ejemplo.» (3, 48.)

29 «La vida feliz es, por tanto, la que está conforme con su naturaleza.» (3, 48.)

30 «Si la mente no está equilibrada.» (3, 48.)

31 «Vivir según la naturaleza.» (8, 57.)

32 «Feliz el que, gracias a la razón, ni desea ni teme.» (5, 51.)

33 «La vida feliz tiene, por tanto, su fundamento inmutable en un juicio recto y seguro.» (5, 52.)

Y por eso mismo, antes de examinarlos, hablaré de lo que yo opino de esta cuestión.

De lo primero que quiero dejar constancia es de que no son lo mismo la beatitud, el bien supremo y la finalidad última, es decir, la meta a la que deben tender nuestros actos; pues la beatitud no es el bien supremo, mas lo presupone y consiste en el contento o la satisfacción espiritual que se deriva de la circunstancia de poseerlo. Pero, al hablar de la finalidad de nuestras acciones, puede entenderse que nos referimos a cualquiera de ambas cosas, ya que el bien supremo es, sin duda, la meta que debemos poner a todos nuestros actos, y el contento espiritual que de ello se deriva no tiene menor derecho al título de finalidad, puesto que es el acicate que nos empuja a buscarla.

Observo además que Epicuro toma la palabra voluptuosidad en un sentido diferente del que usan quienes se oponen a él. Pues todos sus adversarios limitan el sentido de esa palabra a los placeres de los sentidos; mientras que él, por el contrario, incluye todos los goces del espíritu, como puede apreciarse fácilmente por lo que Séneca y otros cuantos han escrito al respecto.

Ahora bien, entre los filósofos paganos hubo tres opiniones principales en lo referido a ese bien supremo y meta de nuestras acciones, a saber: la de Epicuro, que dijo que era la voluptuosidad; la de Zenón, que quiso que fuera la virtud; y la de Aristóteles, para quien consta de todas las perfecciones tanto del cuerpo como del espíritu. Y, a mi parecer, estas tres opiniones pueden considerarse todas ellas ciertas y acordes entre sí, con tal de que se les dé la interpretación adecuada.

Pues, como Aristóteles contempla el bien supremo para toda la naturaleza humana en general, es decir el más acabado que puede poseer cualquier hombre, tuvo razón al formarlo con todas las perfecciones de que es capaz la naturaleza humana; pero no nos sirve para el uso que pretendemos.

Zenón, por el contrario, tomó en consideración el que puede caber a cada hombre en particular. Y por eso tuvo excelentes razones para decir que sólo consiste en la virtud, puesto que, de entre todos los bienes que podemos poseer, sólo ésta depende por completo de nuestro libre albedrío. Pero pintó esa virtud tan severa y tan enemiga de la voluptuosidad, dando igual rango a todos los vicios, que, en mi opinión, sólo los melancólicos o las mentes completamente desapegadas del cuerpo pueden proclamarse firmes seguidores suyos.

Y, por último, Epicuro no yerra cuando dice, al examinar en qué consiste la beatitud y cuál es el motivo o la finalidad a que tienden

nuestros actos, que es la voluptuosidad en general, es decir, el contento espiritual. Ya que, aunque podría bastarnos, sin más, con el conocimiento del deber para obligarnos a realizar buenas acciones, no gozaríamos, sin embargo, de beatitud alguna si no nos procurase algún deleite. Pero, por el hecho de que con frecuencia se da el nombre de voluptuosidad a placeres engañosos, a los que acompañan o de los que van en pos intranquilidad, tribulaciones y arrepentimiento, hay quien ha creído que esta opinión de Epicuro predicaba el vicio. Y es cierto que no nos predica la virtud. Pero de la misma forma en que, cuando conceden en algún lugar un premio por tirar al blanco, se incita a aquellos a quienes se muestra el premio a que disparen, pero no sólo con eso pueden ganar el premio, sino que además tienen que divisar el blanco; y que los que divisan el blanco no sienten deseos de disparar si ignoran que pueden ganar un premio, así podemos decir que la virtud, que es el blanco, no resulta muy deseable cuando se la ve sola; y que el contento, que es el premio, no puede conseguirse más que persiguiéndolo.

Y, por todo lo dicho, creo que puedo llegar a la conclusión de que la beatitud no consiste sino en el contento espiritual, es decir, en el contento en general, pues, aunque existan contentos que dependen del cuerpo y otros que no dependen de él, no existe contento alguno que no sea espiritual. Pero, para que el contento sea consistente, hay que atenerse a la virtud, es decir, tener voluntad firme y constante de llevar a cabo cuanto nos parezca lo mejor y poner toda la fuerza de nuestro entendimiento en formarnos juicios atinados. Dejo para otra ocasión lo que Séneca escribió acerca de ello, pues esta carta es ya excesivamente larga y no queda más espacio que el necesario para añadir que soy, Señora, el más humilde y obediente servidor de Vuestra Alteza

DESCARTES

(De Isabel a Descartes)
La Haya, agosto de 1645

Señor Descartes:

Creo que ya sabréis, por mi última carta del 16, que recibí la vuestra del 4. Y no es preciso añadir que me ha aportado más luz sobre todo lo que en ella se trata que cuanto haya podido yo leer o meditar

al respecto. Demasiado conocéis vuestros hechos y mis capacidades, y demasiado bien habéis examinado los hechos de los demás, para que os quepa duda de esto que os digo, aunque, por exceso de generosidad, pretendáis ignorar cuán obligada estoy para con vos por haberme proporcionado ocupación tan útil y grata como ésta de leer vuestras cartas y reflexionar sobre su contenido. De no haber recibido la última, nunca habría comprendido lo que opina Séneca de la beatitud tan bien como creo que lo entiendo ahora. Atribuyo la oscuridad que encuentro en su libro, como en la mayoría de las obras de los antiguos, a la forma que tienen de explicarse, tan diferente de la nuestra, porque las mismas cosas que son para nosotros problemáticas podían pasar por hipótesis entre ellos. Y atribuyo la falta de ilación y orden que encuentro en ese autor al deseo de sorprender la imaginación para así granjearse admiradores, en vez de instruir el raciocinio para ganarse discípulos; pues Séneca recurría a las expresiones ingeniosas, como otros a los poemas o las fábulas, para atraerse a la juventud y hacerle adoptar sus puntos de vista. Parece darme la razón la forma en que refuta los de Epicuro, al reconocer de ese filósofo: *quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati*.[34] Y, un poco más adelante, dice, al hablar de sus firmes seguidores: *ego enim nego quemquam posse jucunde vivere, nisi simul et honeste vivat*.[35] De donde se desprende con toda claridad que daban el nombre de voluptuosidad al goce y la satisfacción espirituales, que él llama *consequentia summum bonum*.[36] Y, no obstante, en todo el resto del libro, habla de esa voluptuosidad epicúrea más en tono de sátira que filosófico, como si fuera puramente sensual. Pero tengo a todos esos autores en mucho desde que han sido la causa de que os tomarais el trabajo de aclarar sus opiniones y reconciliar sus enfrentamientos mejor de lo que habrían sabido hacerlo ellos, suprimiendo así una poderosa objeción a la búsqueda de ese Bien Supremo que ni una sola de tan preclaras mentes ha sido capaz de definir, y a la autoridad de la razón humana que no iluminó a esos eximios personajes en el conocimiento de lo que más necesario les era y más a pecho se tomaban. Tengo la esperanza de que seguiréis con el comentario de lo que dijo Séneca, o de lo que debió haber dicho, para así instruirme en los medios de fortificar el entendimiento y saber qué

---

34 «Y la ley que nosotros asignamos a la virtud, él la asigna al placer.» (13, 69.)

35 «Sostengo que no se sabrá vivir agradablemente sin vivir, al mismo tiempo, honestamente.» (6, 54.)

36 «Consecuencia del sumo bien.» (15, 73.)

es lo mejor en cualesquiera acciones de la vida, que es, a mi parecer, donde reside la única dificultad, pues es imposible no tomar el buen camino cuando se lo conoce. Os ruego que seáis lo bastante sincero para avisarme si es que abuso de vuestra bondad al privaros en exceso de vuestros asuetos para satisfacción de vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
Egmond, primero de septiembre de 1645

Señora:

No sabiendo en estos últimos tiempos si estaba Vuestra Alteza en La Haya o en Rheden, envié mi carta por Leiden, y la que me ha hecho Vuestra Alteza el honor de escribirme no me llegó hasta después de que se hubiera ido el mensajero que la trajo a Alkmaar. Esto me ha impedido darle más pronto testimonio de cuán ufano estoy de que el juicio que hice del libro que se ha dignado leer no difiera del suyo y de que mi forma de razonar le parezca natural. Tengo el convencimiento de que si Vuestra Alteza hubiera dispuesto de sosiego para reflexionar tanto como lo he hecho yo acerca de las cosas que en él se tratan, nada podría escribirle que no hubiera visto mejor que yo. Mas como no le permiten tal ni su edad, ni su cuna, ni sus ocupaciones, entra dentro de lo posible que lo que le escribo pueda ahorrarle algo de tiempo y que mis propios fallos le brinden ocasiones de descubrir la verdad.

Que es lo que sucede cuando, al hablar yo de una beatitud que depende por completo de nuestro libre albedrío y que todos los hombres pueden conseguir sin ayuda ajena, comenta Vuestra Alteza con gran acierto que hay enfermedades que, al privarnos de la posibilidad de razonar, privan también de la de gozar de una satisfacción espiritual razonable; y ello me permite percatarme de que lo que yo aplicaba de forma general a todos los hombres sólo debe aplicárseles a aquellos que cuentan con el libre disfrute de su razón y conocen, además, el camino que lleva a esa beatitud. Pues no hay nadie que no desee ser dichoso; pero muchos no saben cómo, y, con frecuencia, la indisposición que padecen en el cuerpo impide que su voluntad sea libre. Como también sucede cuando estamos dormidos, pues el mejor filósofo del mundo no puede evitar los malos sueños si su temperamen-

to lo predispone a ellos. No obstante, la experiencia nos enseña que si, mientras goza nuestra mente de libertad, tenemos con frecuencia algún pensamiento, lo seguimos teniendo luego, sea cual fuere la disposición del cuerpo. Y puedo decir que nunca veo nada enojoso en sueños; y que el estar acostumbrados, de largo, a no pensar en nada que nos aflija es, sin duda, una gran ventaja. Pero no podemos responder por completo de nosotros mismos más que en tanto en cuanto somos dueños de nuestras personas, y es preferible perder la vida que el uso de la razón, ya que, incluso prescindiendo de las enseñanzas de la fe, basta la filosofía natural para dar a nuestra alma la esperanza, tras la muerte, de un estado más feliz que éste en que ahora se encuentra; y nada más infortunado puede temer que verse unida a un cuerpo que la priva por entero de libertad.

En cuanto a las demás indisposiciones, que no turban por completo el sentido, sino que alteran nada más los humores y nos predisponen de forma extraordinaria a la tristeza o a la ira, o a cualquier otra pasión, cierto es que atribulan, pero es posible sobreponerse a ellas e incluso procuran al alma una satisfacción tanto más grande cuanto que ha sido más dificultoso vencerlas. Y lo mismo opino de cuantas trabas puedan llegar desde fuera, como, por ejemplo, la gloria de una alta cuna, los halagos de la corte, las adversidades de la fortuna; y también las grandes venturas, que suelen estorbar más el desempeño del papel de filósofo de lo que lo estorban las adversidades. Pues quien tiene todo lo que desea, descuida el pensar en sí, y cuando, más adelante, muda la fortuna, tanto más se sorprende cuanto más había fiado en ella. Podemos decir, en fin, de forma general, que no hay cosa que pueda privarnos por completo de los medios para ser felices siempre y cuando no nos turbe la razón, y que las que más enojosas parecen no son siempre las que más nos perjudican.

Pero, para saber en cuánto puede contribuir exactamente cada cosa a nuestro contento, hay que tener en cuenta qué causas lo provocan, y ése es también uno de los principales conocimientos que pueden servirnos para hacernos más fácil el uso de la virtud, pues cuantas acciones de nuestra alma nos aportan alguna perfección son virtuosas, y todo nuestro contento no consiste sino en ese testimonio interno que nos manifiesta que poseemos alguna perfección. En consecuencia, siempre que ejercitamos alguna virtud (es decir, siempre que hacemos aquello que nuestra razón nos invita a hacer) sacamos de ello satisfacción y deleite. Pero existen dos clases de deleites: los puramente espirituales y los que corresponden al hombre, es decir, al

alma en tanto en cuanto se halla unida al cuerpo. Y estos últimos, al representárselos la imaginación de forma un tanto confusa, parecen con frecuencia mucho mayores de lo que son en realidad, sobre todo antes de poderlos poseer, y de esa suposición se derivan todos los males y yerros de la vida. Pues, a tenor de las normas de la razón, debería ser medida de cada deleite la excelencia de la perfección que lo causa, y así es como sopesamos aquellos cuyas causas conocemos con claridad. Pero sucede con harta frecuencia que la pasión hace que algunas cosas nos parezcan mucho mejores y más deseables de lo que son: luego, cuando hemos pasado por grandes trabajos para conseguirlas, desaprovechando, en tanto, la oportunidad de poseer otros bienes más auténticos, nos percatamos, al disfrutarlas, de sus defectos, y de ahí proceden los desdenes, las lamentaciones y los arrepentimientos. Por eso el oficio verdadero de la razón es el de examinar el justo valor de todos los bienes cuya adquisición parezca depender, en alguna medida, de nuestra conducta, de forma tal que nunca dejemos de aplicarnos cuanto podamos al intento de conseguir los que son efectivamente más deseables. Con lo que, aunque la fortuna se oponga a nuestros propósitos, tendremos, al menos, la satisfacción de no haber perdido nada por culpa nuestra; y no dejaremos de gozar de toda la beatitud natural cuya consecución dependa de nosotros.

Así, por ejemplo, la ira puede a veces incitarnos a tan violentos deseos de venganza que hará que nos parezca más placentero castigar al enemigo que conservar honor y vida, y nos moverá a exponer imprudentemente ambas cosas en aras de ese castigo. Mientras que si la razón examina en qué bien o perfección se fundamenta el deleite que en la venganza hallamos, no hallará ninguno (al menos cuando esa venganza no sirva para impedir que vuelvan a ofendernos), a no ser que nos parezca que el hecho de ejercitarla nos procura cierta superioridad y ventaja sobre la persona de la que nos vengamos. Lo que no es, las más de las veces, sino vana imaginación que no merece aprecio alguno si la comparamos con el honor y la vida o, incluso, con la satisfacción que sentimos al ver que somos capaces de dominar la ira y desechar la venganza.

Y otro tanto sucede con las demás pasiones; pues no hay ninguna que no nos muestre el bien al que aspira con mucho más esplendor del que merece y no nos lleve a imaginar deleites mucho mayores, antes de poseerlos, de lo que resultan ser a la postre, cuando ya los hemos obtenido. Suele considerarse reprobable, en consecuencia, la voluptuosidad porque sólo se usa esa palabra para nombrar deleites cuya apariencia es, con frecuencia, engañosa, y son causa de que de-

mos de lado otros mucho más consistentes, pero cuya espera no nos conmueve tanto, como suelen ser los espirituales. Y digo que suelen serlo porque no todos ellos son loables, puesto que pueden basarse en alguna creencia errónea, como sucede con el placer que se siente con la maledicencia, que no tiene más sustento que el de que creemos que cuanto menos estimen a los demás, más nos estimarán a nosotros. Y también puede engañarnos su apariencia cuando los acompaña alguna pasión fuerte, como sucede con el placer que nos procura la ambición.

Mas la diferencia principal que existe entre los placeres del cuerpo y los espirituales reside en que, al estar sometido el cuerpo a un cambio perpetuo, hasta tal punto que incluso su conservación y su bienestar dependen de dicho cambio, poco duran cuantos deleites tengan que ver con él, pues no proceden sino de la consecución de algo que le resulta útil al cuerpo en el momento en que lo recibe; y, no bien deja de serle ésta de provecho, concluyen aquéllos; mientras que los del alma pueden ser inmortales como ella con tal de que tengan una base tan sólida que ni el conocimiento de la verdad ni ninguna persuasión engañosa puedan destruirlos.

Por lo demás, el uso atinado de nuestra razón en el gobierno de la vida no consiste sino en examinar y considerar de forma desapasionada el valor de todas las perfecciones que puede proporcionarnos nuestro comportamiento, tanto las corporales como las espirituales, de forma tal que, puesto que solemos tener que prescindir de alguna, escojamos siempre las mejores. Y como son siempre inferiores las del cuerpo, podemos decir en términos generales que sin ellas es posible ser feliz. No obstante, no opino que debamos despreciarlas por completo, ni tampoco que debamos eximirnos de las pasiones; basta con someterlas a la razón. Y cuando ya están así domeñadas, resultan a veces tanto más útiles cuanto que tienden más al exceso. Y no tendré yo nunca pasión más excesiva que la que me mueve al respeto y la veneración que debo a Vuestra Alteza y me convierte, Señora, en muy humilde y muy obediente servidor suyo

DESCARTES

(De Isabel a Descartes)
La Haya, a 13 de septiembre de 1645

Señor Descartes:

Mucho agradecería a mi conciencia que le pareciesen tan satisfactorios los pretextos que proporcionáis a mi ignorancia como los remedios que le aplicáis, pues me vería entonces libre del arrepentimiento de haber aprovechado tan mal la edad de la razón, que empezó para mí antes que para otras personas de mis años, pues mi linaje y mi hacienda me obligaron a usar más tempranamente del juicio para gobernar una vida no poco ingrata y tan libre de esos acontecimientos prósperos que podrían haberme impedido pensar en mí como del sometimiento que me habría obligado a fiar en la prudencia de un aya.

No creo, sin embargo, que esas venturas, ni tampoco los halagos que las acompañan, puedan privar por completo de temple espiritual a las almas bien nacidas, ni puedan impedirles que acepten con filosofía las tornas de la fortuna. Pero estoy convencida de que los innúmeros accidentes que acaecen por sorpresa a las personas que tienen autoridad sobre otras, sin darles tiempo para buscar la solución más adecuada, las llevan con frecuencia (por muy virtuosas que sean) a cometer acciones que acarrean, luego, ese remordimiento que citáis como uno de los principales obstáculos al estado de beatitud. Cierto es que el hábito de calibrar los bienes según la contribución que pueden aportar al contento, el de medir ese contento según las perfecciones que engendran los deleites, y el de juzgar desapasionadamente las perfecciones y los deleites, librarán a esas personas de incontables faltas. Pero para calibrar así los bienes hay que conocerlos a la perfección; y para conocer todos aquellos entre los que habrá que elegir durante una vida activa, habría que poseer una ciencia infinita. Me diréis que no se pierde la satisfacción cuando la conciencia da fe de que hemos recurrido a todas las precauciones posibles. Pero es cosa que no sucede nunca cuando no se ajustan los acontecimientos a nuestros deseos, pues siempre mudamos de parecer en cosas que aún no habíamos examinado. Para medir el contento a tenor de la perfección que lo provoca, habría que ver con claridad el valor de cada una de esas perfecciones y saber si hay que preferir las que sólo redundan en nosotros o las que nos permiten ser de utilidad para los demás. Pues a quienes practican lo segundo se les atribuye un talante excesivamente pendiente del prójimo, y de los primeros se opina que sólo viven para sí. Y, no obstante, todos ellos sustentan su inclinación en razones sufi-

cientemente fuertes para perseverar en ella toda la vida. Y lo mismo sucede con las otras perfecciones corporales y espirituales, que la razón aprueba a instancias de un sentimiento tácito que no debemos llamar pasión puesto que nace con nosotros. Tened, pues, la bondad de decirme hasta dónde hay que obedecerlo (siendo como es un don de la naturaleza) y cómo enmendarlo.

También me gustaría que me dierais una definición de las pasiones, para, de este modo, conocerlas bien. Ya que quienes las llaman perturbaciones del alma me convencerían de que su fuerza sólo reside en que deslumbran y someten la razón, de no ser porque la experiencia me demuestra que algunas nos mueven a realizar acciones sensatas. Pero estoy segura de que lo comprenderé con mayor claridad cuando me expliquéis de qué forma la fuerza de las pasiones las hace tanto más útiles cuanto se hallan sometidas a la razón.

Si me hacéis ese favor, lo recibiré en Riswyck, en donde residiremos en casa del príncipe de Orange hasta que limpien esta nuestra. Pero, pese a dicha circunstancia, podéis seguir escribiendo a la misma dirección a vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
Egmond, a 15 de septiembre de 1645

Señora:

Vuestra Alteza se ha percatado con tanta exactitud de todas las causas que impiden a Séneca exponernos de forma clara su opinión acerca del bien supremo y se ha tomado el trabajo de leer tan detenidamente su libro que temería pecar de importuno si siguiese examinando ahora por orden todos los capítulos del mismo y dejando para más adelante el responder a la dificultad que ha tenido a bien someterme sobre los medios de fortificar el propio entendimiento de forma tal que le resulte posible distinguir lo mejor en cuanto se hace en la vida. Y, por ello, sin demorarme de momento en ir siguiendo a Séneca, me limitaré a intentar explicar mi opinión en lo que a ese punto se refiere.

A mi parecer, no se requieren sino dos cosas para hallarse siempre en disposición de juzgar atinadamente: es una el conocimiento de la verdad; y es la otra el hábito, que hace que recordemos y sigamos ese

conocimiento cuantas veces lo exija la ocasión. Mas, como sólo Dios tiene un perfecto conocimiento de todas las cosas, es preciso que nos contentemos con saber las que más se ajustan a nuestras necesidades.

Y es, de entre ellas, la primera y principal que hay un Dios de quien dependen todas las cosas; cuyas perfecciones son infinitas; cuyo poder es inmenso; cuyos decretos son infalibles: pues ese conocimiento nos enseña a recibir y dar por bueno cuanto nos sucede, ya que es Dios quien nos lo envía de forma expresa. Y puesto que el verdadero objeto del amor es la perfección, cuando elevamos nuestro espíritu para considerar a Dios tal como es, nos inclinamos de forma tan natural a amarlo que llegamos incluso a hallar gozo en nuestras aflicciones al pensar que al recibirlas se está ejecutando su voluntad.

La segunda cosa que hay que conocer es que, puesto que nuestra alma subsiste sin el cuerpo, es su naturaleza mucho más noble que la de éste y capaz de gozar de infinidad de contentos que no se hallan en esta vida: pues eso nos impide temer la muerte y nos desapega tanto de las cosas del mundo que no miramos sino con desprecio cuanto depende de la fortuna.

También puede sernos de mucha utilidad para lo dicho el juzgar atinadamente las obras de Dios y poseer ese dilatado concepto de la extensión del universo que intento inculcar en el libro tercero de mis *Principios*: pues cuando imaginamos que allende el cielo sólo existen espacios imaginarios y que el cielo todo no existe sino para servicio de la tierra, y que la tierra sólo existe para el hombre, nos inclinamos a pensar que la tierra es nuestra morada principal y esta vida, la mejor; y, en lugar de conocer las perfecciones que, de hecho, llevamos dentro, atribuimos a las demás criaturas imperfecciones que no tienen, para poder así elevarnos por encima de ellas; y cayendo en una presunción impertinente, queremos que Dios nos tenga por consejeros y compartir con él el gobierno del mundo, lo que es causa de infinidad de preocupaciones vanas y de enojos.

Tras haber reconocido de esta forma la bondad de Dios, la inmortalidad de nuestras almas y la inmensidad del universo, queda aún una verdad cuyo conocimiento me parece de extrema utilidad: y es que, aunque seamos cada uno de nosotros personas independientes de las demás, que tenemos, en consecuencia, intereses en cierto modo distintos de los del resto de la gente, hay que saber, no obstante, que nadie puede subsistir solo y que somos, efectivamente, una de las partes del universo y, de forma más particular, una de las partes de esta tierra; y por los vínculos que establecen el domicilio, la fe prometida

y el nacimiento, somos una de las partes de este o aquel Estado, esta o aquella sociedad o esta o aquella familia. Y debemos en cualquier circunstancia preferir los intereses del todo del que somos parte a los de nuestra persona en particular, aunque siempre con mesura y discreción, pues sería errado exponernos a un gran daño para no procurar sino un bien pequeño a nuestra familia o a nuestro país; y si un hombre vale más, él solo, que toda su ciudad junta, no tendría razón en querer perderse para salvarla. Pero si lo refiriésemos todo a nosotros mismos, no tendríamos empacho en perjudicar grandemente a otros hombres cuando creyésemos que ello nos reportaba algún beneficio de pequeña consideración, y no existiría ni verdadera amistad, ni fidelidad, ni, en términos generales, ninguna virtud. Mientras que si nos consideramos parte del bien público, nos complacerá beneficiar a todo el mundo y si la ocasión se presenta, ni siquiera temeremos exponer nuestra vida por servir al prójimo. Y a veces sucede que estaríamos dispuestos a perder nuestra alma, si ello fuera posible, para salvar las de los demás. De forma tal que esta consideración es la fuente y el origen de cuantas acciones heroicas realizan los hombres. Y hay que decir de los que se exponen a la muerte por vanidad, con la esperanza de ganarse alabanzas; o por necedad, al no ser capaces de medir el peligro, que creo que, más que apreciarlos, debemos compadecerlos. Pero cuando alguien se expone porque cree que es su deber hacerlo, o cuando padece cualquier daño para que recaiga un beneficio en los demás, lo hace en virtud de esa consideración que, de forma confusa, reside en su pensamiento, de que tiene más obligaciones para con el bien público, del cual es parte, que para consigo mismo en particular, aunque a lo mejor no caiga en la cuenta de ello. Y es algo a lo que nos inclinamos por naturaleza cuando conocemos y amamos a Dios como es debido: pues entonces nos ponemos por completo en sus manos y, al hacerlo, nos despojamos de nuestros propios intereses y no tenemos más pasión que la de hacer lo que creemos que puede complacerlo. Y con ello conseguimos unas satisfacciones espirituales y unos contentos que valen incomparablemente más que todas las insignificantes alegrías pasajeras que dependen de los sentidos.

Además de estas verdades, que tienen que ver, en general, con todo lo que hacemos, hay que conocer también otras cuantas, que se refieren de forma más particular a cada una de nuestras acciones. Y me parece que las principales son las que puse en mi última carta: a saber, que todas nuestras pasiones nos hacen ver los bienes a cuya búsqueda nos incitan como mucho mayores de lo que son en realidad; y que los

deleites del cuerpo no son nunca tan duraderos como los del alma; ni tan grandes, cuando se disfruta de ellos, como parecen mientras se anhelan. Y tenemos que fijarnos muy mucho en esto para que cuando sintamos que nos embarga alguna pasión, dejemos en suspenso nuestro raciocinio hasta que se haya apaciguado; y para que no nos engañe con facilidad la fingida apariencia de los bienes de este mundo.

Y a lo dicho no puedo añadir sino una cosa más, y es que tenemos también que examinar en particular todas las costumbres de los lugares en que vivimos para saber hasta qué punto debemos atenernos a ellas. Y aunque no podamos contar con demostraciones fidedignas de todo, tenemos, sin embargo, que tomar partido y hacer nuestras las opiniones que nos parezcan más verosímiles en cuanto se refiere a los usos, de forma tal que, llegado el momento de actuar, no pequemos nunca de irresolutos. Pues sólo la falta de resolución es causa de lamentaciones y arrepentimientos.

Por lo demás, he dicho antes que, amén del conocimiento de la verdad, también precisamos de la costumbre para hallarnos siempre en disposición de juzgar con tino. Pues como no podemos tener continuamente la atención puesta en una misma cosa, por muy claras y evidentes que hayan sido las razones que, al principio, nos persuadieron de alguna verdad, podría suceder que, más adelante, nos apartasen de creer en ella algunas apariencias engañosas, a no ser que, con la meditación prolongada y frecuente, la hayamos impreso con tal firmeza en nuestra alma que se haya convertido en hábito. Y, en este punto, tiene razón la Escuela cuando dice que las virtudes son hábitos; ya que, efectivamente, no solemos errar por falta de conocimiento teórico de lo que debemos hacer, sino únicamente por falta de no practicar ese conocimiento, es decir, por no tener la firme costumbre de creer en él. Y como mientras repaso aquí estas verdades también acreciento en mí el hábito de ellas, debo agradecer encarecidamente a Vuestra Alteza que me permita comentárselas, y en nada creo que pudiera emplear mejor mis asuetos que en cuanto pueda dar fe de que soy, Señora, el más humilde y obediente servidor de Vuestra Alteza

DESCARTES

Estaba cerrando esta carta cuando recibí la de V. A. del 13. Pero hay en ella tantas cosas que hay que mirar despacio que no me atrevo a responder en el acto, y no me cabe duda de que V. A. preferirá que me tome cierto tiempo para meditarlas.

(De Isabel a Descartes)
Riswyck, a 30 de septiembre de 1645

Señor Descartes:

Aunque vuestros comentarios de las opiniones que tenía Séneca del bien supremo me harían sacar de la lectura más provecho del que soy capaz de obtener por mí misma, acepto con gusto trocarlas por verdades tan necesarias como las que se refieren a los medios de fortificar el entendimiento de forma tal que le sea posible distinguir lo que es mejor en cuanto hacemos en la vida, con la condición de que añadáis la explicación que precisa mi estulticia en lo tocante a la utilidad de los conocimientos que proponéis.

El de la existencia de Dios y de sus atributos puede consolarnos de las desdichas que nos vienen del curso ordinario de la naturaleza y del orden que Dios estableció en ella, como pueden ser que la tormenta nos haga perder los bienes; el aire inficionado, la salud; la muerte, a los amigos. Mas no de las que nos vienen de los hombres, cuyo albedrío nos parece completamente libre, pues sólo la fe puede persuadirnos de que Dios se ocupa en gobernar las voluntades y determinó la fortuna de cada persona antes de la creación del mundo.

La inmortalidad del alma, y el saber que es infinitamente más noble que el cuerpo, puede no sólo llevarnos al desprecio de la muerte, sino también a buscarla, ya que no puede cabernos duda de que viviremos más dichosos si nos libramos de las enfermedades y las pasiones del cuerpo. Y me asombra que quienes, viviendo sin la verdad revelada, afirmaban hallarse persuadidos de ello prefiriesen una vida de penalidades a una muerte tan provechosa.

La ingente extensión del universo, que mostráis en el libro tercero de vuestros *Principios*, sirve para desapegarnos de lo que en él vemos; pero esa providencia particular, que es el sustento de la teología, también distancia de la idea que de Dios tenemos.

La consideración de que somos parte del todo, cuyo beneficio tenemos que procurar, es efectivamente la fuente de todas las acciones generosas; pero veo muchas dificultades en las condiciones que les ponéis. ¿Cómo sopesar los males que aceptamos por el bien público, en oposición al bien que se derivará de ellos, sin que nos parezcan mayores aquéllos que éste? Y tanto más cuanto con mayor claridad los veamos. Y ¿qué norma podremos aplicar para comparar cosas que no conocemos por igual, como son nuestro propio mérito y el de aquellos con los que vivimos? Un carácter arrogante inclinará

siempre la balanza de su parte; y uno modesto se estimará en menos de lo que vale.

Para sacar provecho de las verdades particulares que decís, hay que contar con un conocimiento exacto de todas esas pasiones y todas esas preocupaciones; mas de la mayoría de ellas no somos conscientes. Al fijarnos en las costumbres de las comarcas en que residimos, algunas nos parecen a veces muy poco sensatas, mas es necesario atenerse a ellas para evitar inconvenientes mayores.

Es lo que me sucede, por desdicha, desde que estoy aquí, pues tenía la esperanza de disfrutar de una temporada en el campo para dedicarle tiempo al estudio, y tengo infinitamente menos libertad para hacerlo que en La Haya, pues me lo impiden las diversiones de quienes no saben en qué emplear su tiempo. Y aunque me parezca muy injusto privarme de bienes reales para brindar a esas personas otros imaginarios, no me queda más remedio que someterme a las impertinencias de la urbanidad que el uso establece si no quiero granjearme enemistades. Desde que empecé a escribir esta carta, esas importunas visitas me han interrumpido siete veces. Es vuestra excesiva bondad la que os hace apreciar tanto estas cartas mías y os mueve a desear incrementar el hábito de vuestros conocimientos al hacer partícipe de ellos a persona tan rebelde como vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
Egmond, a 6 de octubre de 1645

Señora:

Me he planteado en ocasiones una duda: saber si vale más sentirse alegre y satisfecho, suponiendo para ello que los bienes que se poseen son mayores y más estimables de lo que son en realidad, y hacer caso omiso de los que no se poseen, o no pararse a considerarlos; o si es preferible tener más raciocinio y más conocimientos, para saber así del justo valor de éstos y de aquéllos, aunque de ahí se derive mayor melancolía. Si yo opinase que el bien supremo es la alegría, no me cabría duda de que hay que intentar estar contento a cualquier precio, y aprobaría la zafiedad de quienes ahogan sus contrariedades en el vino, o las aturden con el rapé. Pero establezco una distinción entre el bien supremo, que consiste en el ejercicio de la virtud, o (lo que es

lo mismo) en la posesión de todos los bienes, cuya obtención depende de nuestro libre albedrío, y la satisfacción espiritual consecutiva a dicha obtención. Y por ello, al ver que supone mayor perfección el conocer la verdad, aun cuando vaya en desventaja nuestra, que ignorarla, reconozco que vale más sentirse menos alegre y tener mayor conocimiento. Y no siempre coincide el estado de mayor alegría con la mayor satisfacción espiritual. Antes bien, las grandes alegrías suelen ser circunspectas y serias, y sólo las mediocres y pasajeras van acompañadas de la risa. Y no apruebo, por lo tanto, a quienes intentan engañarse nutriéndose de imaginaciones fingidas; pues todo el deleite que de eso se deriva no puede afectar sino a la parte superficial del alma; y ésta, en tanto, siente una amargura interior al percatarse de que es falso. Y aunque podría suceder que algo la tuviera tan distraída que no cayera nunca en la cuenta de esa falsedad, no por ello disfrutaríamos de esa beatitud a la que nos estamos refiriendo, puesto que ésta no debe depender sino de nuestra conducta, y el deleite ya dicho lo debemos únicamente a la suerte.

Pero cuando podemos considerar las cosas desde puntos de vista diversos, de los cuales unos nos inclinan a la alegría y otros, en cambio, nos la prohíben, soy del parecer de que es prudente tomar en consideración en primer lugar los que nos satisfacen. Y como casi todas las cosas del mundo están hechas de forma tal que, según se las mire, pueden parecer buenas o podemos hallar defectos en ellas, creo que si a algo hay que aplicar la maña, es sobre todo a saber considerarlas bajo el punto de vista que mejor nos convenga, con tal de que ello no suponga engaño.

Y, así, cuando Vuestra Alteza se fija en esas circunstancias que le dieron más ocasiones de cultivar su raciocinio que a otras personas de sus mismos años, creo que tendrá motivo de contento si, además, se digna considerar cuánto mayor provecho ha sacado de ello que cualquiera de esas otras personas. Y no se me alcanza por qué prefiere compararse con ellas en lo que le da motivo de queja que en los que podría dárselo de satisfacción. Pues ya que está constituida de tal forma nuestra naturaleza que nuestra mente precisa de mucho desahogo para poder dedicar de forma provechosa algunos momentos a la búsqueda de la verdad y, si se aplicase demasiado al estudio, se adormecería en vez de perfeccionarse, no debemos medir el tiempo que hemos dedicado a instruirnos por el número de horas de que hemos dispuesto, sino más, a lo que me parece, por el ejemplo de lo que solemos ver que sucede a los demás, y usar éste como medida de la capacidad ordinaria de la mente humana.

Tampoco creo que debamos tener motivos de arrepentimiento si hicimos lo que nos pareció mejor en el momento en que había que llevarlo a cabo, aunque, más adelante, y recapacitando con más calma, estimemos que hubo error en ello. Sí habría lugar a arrepentirse si hubiéramos hecho algo en contra de nuestra conciencia, aunque nos percatásemos luego de que habíamos actuado mejor de lo que creíamos; pues sólo debemos responder de nuestros pensamientos, y no entra en la naturaleza del hombre ni el saberlo todo ni el juzgar de súbito con el mismo tino que cuando dispone de tiempo sobrado para reflexionar.

Por lo demás, por mucho que la vanidad, que nos hace tener mejor opinión de nuestras personas de lo que deberíamos, sea un vicio que sólo es propio de las almas débiles y bajas, tampoco supone eso que las más fuertes y generosas tengan que hacerse de menos a sí mismas, sino que es preciso que nos hagamos justicia, reconociendo tanto nuestras perfecciones como nuestros defectos. Y si bien es cierto que la urbanidad nos prohíbe jactarnos de aquéllas, no nos exige que las echemos al olvido.

Por último, ya que no poseemos una ciencia infinita que nos permita conocer a la perfección todos los bienes entre los que puede sucedernos que tengamos que escoger en las diversas circunstancias de la vida, soy de opinión de que debemos contentarnos con una ciencia mediocre de las cosas más necesarias, como, por ejemplo, las que enumeré en mi última carta.

Ya dije a Vuestra Alteza mi opinión, en dicha carta, en lo tocante a la dificultad que me propone: saber si los que lo refieren todo a sí mismos están más en lo cierto que los que se preocupan por los demás. Pues si sólo pensáramos en nosotros, no podríamos disfrutar sino de nuestros particulares bienes; mientras que, si nos consideramos como partes de otro cuerpo, fuere cual fuere, también participamos de los bienes que le son comunes, sin vernos privados por ello de ninguno de los nuestros propios. Y no sucede otro tanto con los males, pues, según la filosofía, el mal no es algo real, sino únicamente una privación; y cuando nos entristece algún mal que atribula a nuestros amigos, no por ello participamos de la carencia en que consiste ese mal, y por mucha tristeza o disgusto que sintamos en tales ocasiones, nunca podrá ser tan grande como la satisfacción interna que va siempre pareja a las buenas acciones, sobre todo a las que nacen de un puro afecto hacia el prójimo, y no referido a nosotros mismos, es decir, de esa virtud cristiana que llamamos caridad. Y he aquí como nos es posible hallar en

esto mayor deleite, incluso si lloramos y somos presa de gran aflicción, que en reír y sentirnos descuidados.

Y es fácil demostrar que ese deleite del alma en que consiste la beatitud no es inseparable del regocijo y el bienestar del cuerpo, tanto si tomamos como ejemplo las tragedias, que nos agradan tanto más cuanto a mayor aflicción nos mueven, como si pensamos en los ejercicios del cuerpo, tales como la caza, el juego de pelota y otros parecidos, que no por esforzados dejan de resultarnos gratos. E incluso sucede con frecuencia que el esfuerzo y el cansancio incrementan el placer que procuran. Y la causa del contento que recibe el alma de tales ejercicios consiste en que le hacen patente la fuerza, o la habilidad, o cualquier otra perfección del cuerpo en la que ella participa; mas el contento que siente al llorar cuando presencia la representación, en un escenario, de algún hecho lastimoso y funesto viene sobre todo de que, al compadecerse de los afligidos, le parece que está realizando una acción virtuosa; y suele el alma, por lo general, complacerse al notar que la conmueven cualesquiera pasiones, con tal de que sea dueña de ellas.

Pero, para poder definirlas, es menester que examine con mayor detenimiento esas pasiones, lo que me resultará más fácil aquí que si estuviese escribiendo a cualquier otra persona, ya que Vuestra Alteza tuvo a bien molestarse en leer el tratado que esbocé hace tiempo acerca de la naturaleza de los animales[37] y está ya al tanto de la forma en que pienso que se forman diferentes impresiones en sus cerebros: unas mediante los objetos externos que inmutan los sentidos; otras mediante las disposiciones internas del cuerpo o los vestigios de impresiones anteriores, que han permanecido en la memoria; o como consecuencia de un movimiento de los espíritus animales que nacen del corazón; o también, en el hombre, por la acción del alma, que tiene cierto poder para cambiar las impresiones que están en el cerebro, de la misma forma que, a la recíproca, esas impresiones son capaces de despertar en el alma pensamientos que no dependen de su voluntad. Y por eso es posible llamar pasiones, en general, a cuantos pensamientos pueden las impresiones que se hallan en el cerebro despertar así en el alma, solas y sin concurso de la voluntad (y, por consiguiente, sin ninguna acción que de ella proceda), pues todo cuanto no es acción es pasión. Mas solemos reservar ese nombre únicamente para los pensamien-

[37] Por la referencia contenida en otras cartas, se trataría de un tratado redactado hacía ya unos quince años.

tos que nacen de algún movimiento específico de los espíritus. Pues las que vienen de los objetos externos, o de las disposiciones internas del cuerpo, como son la percepción de los colores, de los sonidos, de los olores, del hambre, de la sed, del dolor, y otras por el estilo, reciben el nombre de sensaciones, externas aquéllas e internas éstas. Las que sólo dependen de la huella que impresiones anteriores han dejado en la memoria, y del movimiento ordinario de los espíritus, reciben el nombre de ensoñaciones, ora se presenten durante el sueño, ora lo hagan en estado de vela, cuando el alma, no determinándose a nada por propio impulso, vaga con indolencia en pos de impresiones que están en el cerebro. Pero cuando el alma ejercita su voluntad para determinarse a algún pensamiento que no sólo es inteligible sino también concebible, ese pensamiento provoca una nueva impresión en el cerebro, y no se trata de una pasión, sino de una acción a la que, si queremos darle el nombre adecuado, deberemos llamar imaginación. Por último, cuando el derrotero habitual de los espíritus es tal que suele despertar pensamientos tristes o alegres, u otros semejantes, no se atribuye tal cosa a la pasión, sino al temperamento o al humor de la persona que los piensa, y decimos, entonces, que aquel hombre es de temperamento triste, esotro de humor alegre, etc. Y, por lo tanto, sólo a los pensamientos que proceden de algún movimiento específico de los espíritus, cuyos efectos se sienten como en la propia alma, llamamos con propiedad pasiones.

Cierto es que casi nunca tenemos ninguna que no proceda de varias de las causas que acabo de citar; pero se les da el nombre de la principal, o de aquella en que más nos fijamos, con lo cual hay quien confunde la sensación de dolor con la pasión de la aflicción; o la de las cosquillas con la pasión de la alegría, a la que también llaman voluptuosidad o deleite; o las de sed y hambre con los deseos de beber o de comer, que son pasiones; ya que, de ordinario, las causas que provocan el dolor inmutan también los espíritus de la forma requerida para despertar la aflicción; y las que provocan algún cosquilleo lo hacen de la forma requerida para despertar la alegría; y lo mismo sucede con todo lo demás.

También confundimos, en ocasiones, las inclinaciones o costumbres que predisponen a determinada pasión con esa pasión en sí; aunque, no obstante, sea muy fácil diferenciarlas. Pues cuando, por ejemplo, corre la voz en una ciudad de que los enemigos se disponen a ponerle sitio, el primer criterio que forman sus habitantes del daño que de ahí puede venirles es una acción del alma, y no una pasión.

Y aunque tengan varios vecinos ese mismo criterio, no a todos los altera por igual, sino que unos se alteran más que otros, según que estén más o menos hechos al temor o tengan mayor o menor propensión a él. Y antes de que llegue a sus almas esa emoción, que no otra cosa es la pasión, tienen que formarse ese criterio o, si no lo forman, tendrán al menos que concebir el peligro y grabar su uso en el cerebro, lo que se realiza mediante otra acción que recibe el nombre de imaginar; y por ese mismo procedimiento determinan a los espíritus, que circulan por los nervios desde el cerebro a los músculos, a que penetren en los nervios que sirven para estrechar las aberturas del corazón, con lo que se demora la circulación de la sangre y todo el cuerpo se pone pálido, frío y tembloroso, y los nuevos espíritus que van del corazón al cerebro se inmutan de forma tal que no pueden ayudar a que se formen más imágenes que las que la pasión del temor despierta en el alma. Y todas estas cosas suceden de forma tan seguida que parece que no constituyen sino una única operación. Y, de esa misma forma, en todas las demás pasiones se da algún movimiento específico de los espíritus que vienen del corazón.

Esto es lo que pensaba escribir, hace ocho días, a Vuestra Alteza, y tenía el propósito de añadir alguna explicación en particular para cada una de las pasiones; mas, habiendo hallado dificultad en enumerarlas, me vi en la necesidad de dejar que se fuera el mensajero sin mi carta y, al haber recibido entre tanto la que Vuestra Alteza me ha hecho el honor de escribirme, ésta me propone una nueva respuesta que me obliga a posponer el examen de las pasiones para decir, en la presente, que todas las razones que demuestran que existe Dios y es la causa primera e inmutable de todos cuantos efectos no dependen del libre albedrío de los hombres, demuestran también, a lo que me parece, que Dios es asimismo la causa de todos los efectos que dependen de dicho albedrío. Pues sólo es posible demostrar que existe considerando que es un ser soberanamente perfecto; y no sería soberanamente perfecto si pudiera suceder cosa alguna en el mundo que no procediera por entero de él. Cierto es que sólo la fe puede enseñarnos qué es esa gracia con la que Dios nos eleva hasta una beatitud sobrenatural; pero basta con la filosofía para saber que ni un solo pensamiento podría penetrar en la mente del hombre si Dios no quisiera y si no hubiera querido, desde toda la eternidad, que penetrase. Y la distinción que hace la Escuela entre las causas universales y particulares no viene aquí al caso: pues lo que hace por ejemplo que el sol, aun siendo la causa universal de todas las flores, no lo sea de que los tulipanes se

diferencien de las rosas, es que la constitución de estas flores depende también de algunas otras causas particulares que no se hallan subordinadas al sol. Pero Dios es en tal grado la causa universal de todo que es, igualmente, la causa total; y, en consecuencia, nada puede suceder si él no lo quiere.

Cierto es también que el conocimiento de la inmortalidad del alma y de los goces que podrá sentir al dejar esta vida podrían mover a huir de ella a quienes anhelan esa inmortalidad, siempre y cuando tuvieran la certidumbre de disfrutar, tras la muerte, de todos esos goces. Pero no hay raciocinio alguno que se lo garantice. Y sólo la filosofía de Heguesías, cuyo libro prohibió Ptolomeo porque hubo quien se quitó la vida tras haberlo leído, intenta persuadir al hombre de que esta vida es mala. La auténtica filosofía enseña, antes bien, que podemos sentir continuo contento, incluso rodeados de los más desdichados accidentes y los más acuciantes dolores, siempre y cuando sepamos usar de la razón.

En lo que se refiere a la extensión del universo, no se me alcanza cómo el reflexionar acerca de ella puede invitarnos a separar la providencia particular de la idea que de Dios tenemos: pues existe una gran diferencia entre Dios y los poderes finitos, ya que, como éstos pueden agotarse, acertamos al opinar, cuando vemos que se aplican a grandes empresas, que no es verosímil que se extiendan también a las más pequeñas. Pero cuanto mayores nos parecen las obras de Dios, tanto más nos convencemos de la infinitud de su poder; y cuanto más sabemos de esa infinitud, más seguridad tenemos de que se extiende hasta las acciones de los hombres, incluso las menores de ellas.

Tampoco creo que entienda Vuestra Alteza, al hablar de esa providencia particular de Dios, que dice ser el sustento de la teología, que consiste en que cualquier acción que dependa de nuestro libre albedrío pueda introducir algún cambio en los designios divinos. Pues la teología no admite ese cambio; y cuando nos prescribe que alcemos nuestras preces a Dios, no es para que le manifestemos de qué estamos necesitados, ni para intentar implorar de él que cambie algo en el orden que su providencia tiene establecido desde toda la eternidad, ya que ambos propósitos serían censurables, sino que es sólo para que obtengamos lo que él quiso desde toda la eternidad que obtuvieran nuestras plegarias. Y creo que todos los teólogos están de acuerdo en esto, incluso los arminianos, que son, en apariencia, los que más se remiten al libre albedrío.

Reconozco que es dificultoso calcular de forma exacta hasta dónde ordena la razón que nos interesemos por los que nos rodean; mas

tampoco es cosa que requiera gran exactitud: basta con cumplir con lo que nos mande la conciencia, y podemos, en esto, atender en gran manera a la propia inclinación. Pues tiene fijado Dios de tal modo el orden de las cosas y a los hombres, vinculados en una comunidad tan estrecha que, incluso aunque cada uno de ellos lo refiriera todo a su persona y no tuviera caridad alguna para con los demás, no por ello dejaría de obrar habitualmente, en todo cuanto estuviera a su alcance, en beneficio del prójimo sólo con que ejercitase la prudencia, y tanto más se cumpliría esto si viviera en una época en que no estuviesen corrompidas las costumbres. Y, por lo demás, como obrar en bien del prójimo en lugar de afanarse por sí mismo es acción de las más dignas y estimables, son, en consecuencia, las almas más elevadas las que se sienten más inclinadas a ello y alardean en menor grado de los bienes que poseen. Sólo las almas débiles y bajas se estiman en más de lo que valen y se asemejan a los vasos pequeños, que se llenan con tres gotas. Bien sé que no se cuenta Vuestra Alteza entre estas últimas y que no es posible incitar a esas almas bajas a que se preocupen por alguien como no sea haciéndoles ver que ello ha de redundar en provecho propio. Y, en cambio, es preciso velar de continuo por el interés de Vuestra Alteza, haciéndole notar que no podría servir útilmente por largo tiempo a quienes gozan de su afecto si se descuidase a sí misma; y también suplicarle que vele por su salud. Tal es el ruego de su muy humilde y devoto servidor

DESCARTES

(De Isabel a Descartes)
La Haya, a 28 de octubre de 1645

Señor Descartes:

Tras haber demostrado con tan buenas razones que vale más conocer las verdades aunque vayan en desventaja nuestra que caer en gratos engaños y que sólo las cosas que admiten puntos de vista diferentes deben incitarnos a tomar en cuenta el que más contento nos proporcione, me asombra que pretendáis que, para compararme con otras personas de mis años, me funde más en algo que desconozco que en lo que no puedo ignorar, por mucho que lo primero me resulte más ventajoso. Nada hay que pueda hacerme ver con claridad si he hallado mayor provecho cultivando mi intelecto del que han hallado

otros en sus ocupaciones, y no me cabe duda alguna de que, incluso concediendo al cuerpo el tiempo de desahogo indispensable, he dispuesto sobradamente del preciso para avanzar en esa empresa más de lo que lo hecho. Si midiésemos la capacidad de la mente humana ateniéndonos a la que suelen tener la mayoría de los hombres, hallaríamos que es de muy breve extensión, ya que éstos no usan del pensamiento sino subordinado a los sentidos. Incluso entre los que se dedican con ahínco al estudio, pocos hay que apliquen a él otra cosa que no sea la memoria o que pongan la verdad por meta de su afán. Y si peco por complacerme en el pensamiento de que ha sido mayor mi ganancia que la de esas personas, no creo que sea exceso de humildad, que es tan pernicioso como la vanidad, aunque no tan corriente. Solemos sentirnos más inclinados a ignorar nuestros defectos que nuestras perfecciones. Y al huir del arrepentimiento de las faltas cometidas, por considerarlo enemigo de la dicha, podríamos correr el albur de perder el deseo de enmendarnos, sobre todo cuando esas faltas son fruto de alguna pasión, puesto que tenemos una inclinación natural a alegrarnos de las emociones que de ellas vienen y a seguir sus impulsos. Sólo las incomodidades consecutivas nos informan de que tales faltas pueden ser perjudiciales. Y eso es, a mi parecer, la causa de que las tragedias nos agraden tanto más cuanto más nos mueven a tristeza, porque sabernos que no será tan violenta que pueda hacernos cometer extravagancia alguna ni tan duradera que pueda trastornarnos la salud.

Pero esto no basta para sustentar la doctrina que me exponíais en una de vuestras cartas anteriores, a saber, que las pasiones resultan tanto más útiles cuanto más tienden al exceso, siempre que estén sometidas a la razón, porque no me parece que puedan, a un tiempo, ser excesivas y hallarse sometidas. Pero creo que me aclararéis esta duda si os dignáis tomaros el trabajo de describir de qué forma el movimiento de los espíritus sirve para formar todas las pasiones que experimentamos y de qué forma corrompe el raciocinio. No me atrevería a haceros este ruego si no supiera que nunca dejáis una empresa inconclusa y que, al emprender la tarea de instruir a persona tan necia como yo, os hicisteis el ánimo a las molestias que ello os procuraría.

Y por eso mismo os diré, además, que las razones que demuestran la existencia de Dios y que él es la causa inmutable de cuantos efectos no dependen del libre albedrío del hombre no me convencen de que lo sea también de los que sí dependen. Que podría serlo es consecuencia necesaria de su perfección soberana, es decir, que podría no haber otorgado libre albedrío al hombre; pero puesto que sentimos que lo

tenemos, me parece que es contrario al sentido común ver dependencia en sus hechos, de la misma forma que la vemos en su entidad.

A quien esté completamente persuadido de la inmortalidad del alma le es imposible poner en duda que será más feliz tras separarse ésta del cuerpo (que es el origen de todos los sinsabores de la vida, de la misma forma que el alma lo es de los mayores contentos), aunque no piensa así el señor Digby, a quien hizo creer su preceptor[38] (cuyos escritos habéis leído) que era necesario el purgatorio, convenciéndolo de que las pasiones que durante la vida del hombre predominan sobre la razón dejan aún ciertas huellas en el alma tras la muerte del cuerpo, y que esas huellas la atormentan tanto más cuanto que no hallan medio alguno de satisfacerse en sustancia tan pura. No se me alcanza cómo puede esto compaginarse con la inmaterialidad del alma. Pero no me cabe duda alguna de que, aunque la vida no sea mala en sí, habría que abandonarla por un estado cuya superioridad se conoce.

Entiendo por esa providencia particular, que es sustento de la teología, aquella con la que ha dispuesto Dios desde toda la eternidad medios tan extraordinarios como su encarnación en favor de una parte de cuanto fue creado tan indigna de atención, si la comparamos con todo lo demás, como la representación que, en vuestra física, hacéis de nuestro globo. Y que lo haya hecho para ser glorificado me parece propósito muy indigno del creador de este gigantesco universo. Pero lo que os exponía, al deciros esto, era más objeción de nuestros teólogos que mía, pues siempre me ha parecido muy impertinente que personas finitas opinasen acerca de la causa final de las acciones de un ser infinito.

No sois del parecer de que se necesite saber con gran exactitud hasta dónde nos ordena la razón que nos interesemos por los que nos rodean, porque, incluso aunque alguien lo refiriese todo a sí mismo, no dejaría de obrar también en beneficio del prójimo si ejercitaba la prudencia. Y es dicha prudencia el todo del que sólo os pido una parte. Pues, al poseerla, no podemos por menos de hacer justicia a los demás, igual que a nosotros mismos, y el carecer de ella es lo que hace que un espíritu arrojado desaproveche a veces la posibilidad de servir a su patria por haberse entregado con excesiva ligereza a su propio interés, o que otro, timorato, se pierda, junto con ella, por no haberse atrevido a arriesgar hacienda y fortuna para preservarla.

Me he hallado siempre en circunstancias tales que mi vida ha sido de muy poca utilidad para las personas a las que quiero; pero pongo

[38] Thomas White, también llamado Albanus o Albius.

mucho mayor esmero en preservarlas desde que tengo la dicha de conoceros, ya que me habéis instruido en los medios para vivir de forma más dichosa que antes. Sólo echo aún de menos la satisfacción de poderos dar testimonio de cuán agradecida os está por ello vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
Egmond, a 3 de noviembre de 1645

Señora:

Suelo hallar con tan poca frecuencia razonamientos cabales no ya en las palabras de las personas con quienes trato sino también en los libros que consulto, que no puedo leer los que pone Vuestra Alteza en sus cartas sin que me invada una sensación de extraordinario júbilo. Y me parecen tan poderosos, que prefiero reconocerme vencido antes que empeñarme en resistirme a ellos. Pues, aunque esa comparación que Vuestra Alteza no quiere hacer porque va en ventaja suya pueda comprobarse sobradamente con la experiencia, es, no obstante, virtud tan digna de elogio ésa de opinar favorablemente de los demás, y se compadece tan bien con la generosidad que le impide medir la capacidad de la mente humana ateniéndose a la que suelen tener la mayoría de los hombres, que no puedo por menos de sentir gran estima por ambas.

Tampoco me atreveré a contradecir lo que escribe Vuestra Alteza acerca del arrepentimiento, puesto que se trata de una virtud cristiana que nos sirve para enmendarnos no sólo de las faltas cometidas voluntariamente sino también de las cometidas por ignorancia, cuando alguna pasión nos enturbia el conocimiento de la verdad.

Y admito que la tristeza de las tragedias no resultaría tan grata si pudiéramos temer que alcanzase extremos que llegasen a incomodarnos. Pero cuando dije que existen pasiones tanto más útiles cuanto más tienden al exceso, sólo quise referirme a las buenas; y por eso añadí que deben hallarse sometidas a la razón. Pues existen dos categorías de excesos: una que, al alterar la naturaleza de la cosa, haciéndola de buena mala, impide que permanezca sometida a la razón; otra que sólo la hace crecer y, de buena, la vuelve mejor. Así, no desemboca el valor en el exceso de la temeridad más que cuando sobrepasa los límites de la razón; mas, aunque se atenga a ellos, puede

caer en otro exceso, que consiste en no ir acompañado de vacilación o temor alguno.

He meditado durante estos días en el número y el rango de todas esas pasiones para poder examinar con mayor detenimiento su naturaleza. Pero no están mis opiniones a este respecto tan digeridas que pueda atreverme ya a ponerlas por escrito para Vuestra Alteza, aunque no dejaré de hacerlo lo antes que me sea posible.

En lo que al libre albedrío se refiere, reconozco que, si sólo nos tomamos en cuenta a nosotros mismos, no podemos sino considerarlo independiente; pero si consideramos el poder de Dios, no podemos dejar de creer que todo depende de él y, por consiguiente, que no podemos excluir de él nuestro libre albedrío. Pues hay contradicción en decir que Dios creó a los hombres con una naturaleza tal que las acciones de su voluntad no dependen de la de él, porque sería lo mismo que decir que su poder es, al tiempo, finito e infinito; finito, puesto que existe algo que no depende de él; infinito, puesto que ha podido crear ese objeto independiente. Pero del mismo modo que el conocimiento de la existencia de Dios no debe hacernos dudar de nuestro libre albedrío, puesto que lo experimentamos y lo sentimos en nuestras propias personas, tampoco el conocimiento de ese libre albedrío debe hacernos dudar de la existencia de Dios. Pues esa independencia, que experimentamos y sentimos en nosotros y basta para que nuestras acciones merezcan alabanza o reprobación, no es incompatible con una dependencia de naturaleza distinta, según la cual todas las cosas están sometidas a Dios.

En lo tocante al estado del alma después de esta vida, sé mucho menos de él que el señor De Igby; pues si descartamos lo que la fe nos enseña, reconozco que sólo con la razón natural podemos hacer gran número de conjeturas halagüeñas y tener gratas esperanzas, mas no certidumbre alguna. Y como esa misma razón natural nos dice también que en esta vida nos suceden siempre más bienes que desdichas y que no se debe dejar lo seguro por lo incierto, creo que nos enseña que, en realidad, no debemos temer la muerte, pero que tampoco debemos nunca buscarla.

No es preciso que responda a la objeción que pueden hacer los teólogos a la ingente extensión que he atribuido al universo, ya que Vuestra Alteza lo ha hecho por mí. Añadiré sólo que si esa extensión pudiera restar credibilidad a los misterios de nuestra religión, igual podría haber sucedido con la que los astrónomos han atribuido a los cielos en todas las épocas, pues los consideraron tan gigantescos que,

en comparación, la Tierra no es sino un punto. Y, no obstante, nadie les hace ese reproche.

Por lo demás, si la prudencia mandase en los acontecimientos, no dudo de que Vuestra Alteza concluyese con bien cuantas empresas quisiera emprender. Pero sería preciso que todos los hombres fueran completamente sabios y prudentes, de forma tal que, sabiendo lo que tienen que hacer, pudiera haber seguridad de que lo harían. O sería menester estar al tanto, de forma específica, del carácter de todos aquellos con quienes tenemos asuntos; y, aun así, no bastaría con eso, pues cuentan además con su libre albedrío, cuyos impulsos sólo Dios conoce. Y como solemos formarnos el criterio de qué van a hacer los demás por lo que haríamos nosotros en su lugar, sucede con frecuencia que las mentes vulgares y mediocres, al parecerse a aquellas con las que tienen que tratar, se compenetran mejor con ellas y triunfan con más facilidad en sus empresas que las mentes más preclaras, pues éstas, al no tratar más que con otras que les son muy inferiores en conocimientos y prudencia, opinan de muy diferente forma. Y en esto debe hallar consuelo Vuestra Alteza cuando la fortuna contraría sus propósitos, para los que implora el favor divino el más humilde y obediente servidor de Vuestra Alteza

DESCARTES

(De Isabel a Descartes)
La Haya, a 30 de noviembre de 1645

Señor Descartes:

Puede extrañaros con razón que, tras haberme manifestado que mis raciocinios no os parecían demasiado ridículos, haya tardado tanto en sacar partido de los privilegios que vuestras respuestas me conceden. Y me avergüenzo al confesaros la causa de esta demora, puesto que ha dado al traste con todo cuanto vuestras lecciones parecían haber afincado en mi mente. Estaba yo en la creencia de que la firme resolución de no buscar la beatitud sino en las cosas que de mi voluntad dependen me tornaría menos sensible a las que me llegan desde fuera, mas la insensatez de uno de mis hermanos[39] me ha dado a conocer mi

[39] Su hermano Eduardo, que se convirtió al catolicismo al casarse con Ana de Gonzaga.

debilidad, al alterarme más la salud del cuerpo y el sosiego del alma que cuantas desdichas me sucedieron antes. Si es que os tomáis la molestia de leer la gaceta, sabréis, sin duda, que ha caído en manos de cierta clase de gente que siente más aborrecimiento por nuestra Casa que apego por su fe y ha dado en sus redes hasta el punto de cambiar de religión para hacerse católico romano, sin fingir pretexto alguno que pueda convencer ni a los más crédulos de que le iba en ello la conciencia. ¡Que tenga yo que ver a persona a la que quería con toda la ternura de que soy capaz expuesta a que lo desprecie el mundo y —si me atengo a mis creencias— a perder el alma! Si no supiera que sois más caritativo que beato, sería impertinencia por mi parte hablaros de este asunto y, ni siquiera así me lo permitiría, si no fuera porque quiero deciros todos mis defectos como a la persona más capaz en el mundo de corregirme de ellos.

Os confieso también que, además de no comprender que la independencia del libre albedrío sea más incompatible con la idea que tenemos de Dios de lo que es su dependencia con su libertad, no consigo compaginarlas, pues tan imposible es para la voluntad ser libre y, al tiempo, quedar vinculada a los decretos de la Providencia como para el poder divino ser a la vez infinito y limitado. No conseguiré ver esa compatibilidad de la que habláis ni la forma en que puede ser distinta la naturaleza de la dependencia de la voluntad y la de su libertad si no os tomáis la molestia de explicármelo.

En lo referido al contento, reconozco que lo que se posee en el presente es mucho más seguro que lo que se espera del porvenir, por mucho que esa espera se funde en buenas razones. Pero mucho me cuesta convencerme de que en la vida nos sucedan siempre más bienes que desdichas, puesto que es más compleja la composición de aquéllos que la de éstas; que hay más lugares donde puede hallar el hombre desagrado que agrado; que, por cada verdad, existe una cantidad infinita de errores; que, por una forma de llegar al camino recto, hay incontables que nos extravían; y que pocas personas tienen propósito y poder de servirnos, mientras que muchas los tienen de perjudicarnos. Por último, todo cuando depende de la voluntad y el derrotero de cuanto nos rodea puede incomodarnos, y, según lo que vos mismo opináis, nada de lo que depende de forma absoluta de la voluntad nuestra basta para procurarnos una satisfacción real y duradera.

Y en cuanto a la prudencia, por lo que se refiere a la sociedad humana, no espero de ella norma infalible, pero mucho me complacería examinar la que os parecería oportuno proponer a alguien que vivien-

do sólo para sí, en el desempeño de cualquier profesión, no dejase de obrar además en pro del prójimo, aunque casi no me atrevo a pediros más luces después de haber empleado con tan poco provecho las que ya habéis dado a vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Isabel a Descartes)
La Haya, a 27 de diciembre de 1645

Señor Descartes:

El hijo del difunto profesor Schooten[40] me ha entregado hoy la carta que me escribisteis en su favor para evitar que me comprometiese a proteger a su rival. Y al decirle yo que no sólo no tenía intención alguna de perjudicarlo, sino que, antes bien, me sentía en la obligación de favorecerlo cuanto estuviera en mi mano, puesto que vos me solicitabais para él amistoso interés y favor, me pidió luego que lo recomendase a los Curadores. Puesto que no conozco sino a dos, los señores De Wimenon y Bewen,[41] y este último no está en la ciudad, he comenzado por mandar recado al primero, que me ha prometido usar de su influencia a favor del ya citado señor Schooten, y ello aunque existe propósito de suprimir esa profesión por considerarla superflua, en lo cual parece residir la única dificultad que habrá de combatir, pues no hay quien sienta por su rival tanta consideración como por él, a no ser unos cuantos escrupulosos que temen que introduzca los errores de la religión arminiana[42] en sus clases de matemáticas. Si me hubiera dado tiempo a rogarle que volviese a verme para saber del resultado de mis gestiones, habría podido informarlo de las cosas que creo que podrán serle de utilidad para conseguir sus pretensiones. Pero se retiró con tal premura que me vi obligada a ir en pos de él hasta la puerta para preguntarle con quién debía emplear mis buenos oficios. Sé muy bien que si se hubiera limitado a ver en mí a vuestra

[40] Franz van Schooten (1615-1661), matemático holandés, hijo del profesor de la Universidad de Leiden al que se refieren y que murió en 1645, fue el que trazó las figuras geométricas incluidas en las obras de Descartes.

[41] Dos de los tres Curadores de la Universidad de Leiden en el año 1645.

[42] Confesión religiosa holandesa, fundada por Arminius (1560-1609), que defendía el libre albedrío contra el dogma de la predestinación. Los arminianos fueron condenados en el sínodo de Dordrecht (1618-1619).

amiga, echando al olvido esos títulos que no hacen sino causar embarazo a quienes no están acostumbrados a ellos, se habría comportado de forma diferente, suponiendo atinadamente que no puedo limitarme a los usos ordinarios en asunto sobre el que sé que tenéis interés. Y os ruego que me creáis si os digo que aprovecharé cuantas ocasiones se me presenten de demostraros que soy en verdad, señor Descartes, vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

Mucho me temo que no hayáis recibido mi última carta del 30 del mes pasado, puesto que no hacéis mención de ella. Me supondría una gran contrariedad que fuese a caer en manos de alguno de esos críticos que tienen por herejía condenable cualquier duda que pueda cabernos acerca de las opiniones establecidas.

(De Descartes a Isabel)
Egmond, enero de 1646

Señora:

No puedo negar que me sorprendió enterarme de que había contrariado a Vuestra Alteza, hasta extremos tales que llegó a trastornársele la salud, un hecho que parecerá bueno a la mayoría y que varias razones de peso pueden disculpar ante los demás. Pues cuantos pertenecen a la religión a la que yo pertenezco (que son sin duda las más de las gentes de Europa) no podrían por menos de aprobarlo, incluso en el supuesto de que vieran en ello circunstancias y motivos aparentes que pudieran parecer condenables. Pues creemos que Dios usa de diferentes medios para traer a sí a las almas; y algunos han entrado en el claustro con intenciones poco rectas y han llevado luego en él una vida colmada de santidad. Y puede refutarse la opinión de quienes sean de otra creencia, pues, como sucede en cuantos asuntos cuentan con varios partidos, es imposible complacer a unos sin disgustar a los otros. Y si ésos tienen en cuenta que no profesarían la religión que profesan si ellos, o sus padres, o sus abuelos, no hubieran dejado la romana, no podrán hacer burla de quienes dejan la de ellos, ni llamarlos inconstantes.

En lo referido a la prudencia que hay que mostrar ante el siglo, cierto es que quienes tienen a la fortuna de su parte hacen bien en

unirse estrechamente en torno a ella y aunar sus fuerzas para impedir que se les escape; pero aquellos a cuya estirpe es esquiva no hacen mal, a mi parecer, cuando deciden, de común acuerdo, seguir caminos diferentes para que, si al menos no puede favorecer a todos, alguno al menos la halle propicia. Y mientras así obran, hacen creer que cuenta cada uno de ellos con recursos múltiples al tener amigos en partidos diferentes, lo que les proporciona mayor fuerza e importancia que si estuvieran todos en el mismo. Y lo dicho me impide creer que quienes dieron ese consejo quisieran, al hacerlo, perjudicar a la Casa de Vuestra Alteza. Pero no pretendo que mis razones coarten el resentimiento de Vuestra Alteza; sólo espero que el tiempo lo haya ido debilitando antes de que llegue a sus manos esta carta, y temería reavivarlo si me extendiera más al respecto.

Paso, por tanto, a referirme a la dificultad que me propone en lo tocante al libre albedrío, cuya dependencia y libertad intentaré explicar con una comparación. Supongamos que un rey ha prohibido los duelos, pero sabe con certeza que dos gentileshombres de su reino, que residen en diferentes ciudades, se hallan enfrentados y tan encorajinados el uno con el otro que, si se encontrasen, nada podría impedir que se batieran; si ese rey, digo, hace a uno de ellos algún encargo para cuyo cumplimiento tiene que ir cierto día a la ciudad en la que vive el otro, sabe muy bien que no dejarán ni de encontrarse ni de batirse y, en consecuencia, de desobedecer su prohibición, pero eso no quiere decir que los obligue a hacerlo; y ni el conocimiento que tiene de la circunstancia, ni siquiera la voluntad que ha tenido de ponerlos en ella, impide que, en caso de batirse los caballeros al encontrarse, lo hagan tan voluntaria y libremente como lo habrían hecho si el rey no hubiera tenido arte ni parte y ellos se hubieran encontrado por cualquier otro motivo; y puede el rey castigarlos con la misma justicia, puesto que han desobedecido su prohibición. Ahora bien, lo que un rey puede hacer en lo tocante a algunas acciones libres de sus súbditos, Dios, que posee presciencia y sabiduría infinitas, lo hace infaliblemente en lo tocante a las de todos los hombres. Y, antes de enviarnos a este mundo, supo con exactitud de cualesquiera inclinaciones de nuestra voluntad, pues él mismo las puso en nosotros, y fue también él quien dispuso todas las demás cosas que están fuera de nosotros, de forma tal que estos y aquellos objetos se presentasen ante nuestros sentidos en tal o cual momento; y supo también que en esas ocasiones nuestro libre albedrío nos determinaría a esta o aquella cosa; y así lo quiso, pero no por ello quiso obligarnos a hacerlo. Y de la misma forma que pode-

mos distinguir en ese rey dos grados de voluntad, con uno de los cuales quiso que los gentileshombres se batiesen, puesto que los hizo encontrarse, mientras que con el otro no lo quiso, puesto que prohibió el duelo, así los teólogos distinguen en Dios una voluntad absoluta e independiente, con la que quiere que todas las cosas sucedan como suceden, y otra relativa, que tiene que ver con el mérito o la falta de mérito de los hombres, con la cual quiere que obedezcamos a sus leyes.

Tengo también que distinguir dos categorías de bienes, para armonizar lo que escribí hace tiempo (a saber, que en esta vida nos suceden siempre más bienes que desdichas) con las objeciones de Vuestra Alteza acerca de las contrariedades de la vida. Cuando tomamos en consideración la idea del bien, para que sirva de norma a nuestros hechos, la tomamos con toda la perfección que puede hallarse en la cosa que decimos ser buena y la comparamos con la línea recta, que es única entre infinitas líneas curvas; y a los males los comparamos con estas otras líneas. En ese sentido suelen decir los filósofos que *bonum est ex integra causa, malum ex quovis defectu.*[43] Pero cuando consideramos los bienes y los males que pueden hallarse en una misma cosa para saber cuánta estima nos merece, como hice al hablar de la estima que nos merece esta vida, llamamos bien a cuanto hallamos en ella que nos pueda aportar algún agrado y llamamos mal a todo cuanto pueda reportarnos desagrados, pues de los demás defectos que quizás haya en ella no hacemos cuenta. Así, cuando ofrecen un cargo a un hombre, éste se fija, por una parte, en los honores y el provecho que puede reportarle, y los considera bienes; y, por otra, en el esfuerzo, el peligro, la pérdida de tiempo, y otras cosas por el estilo, y las considera males. Y comparando estos males con aquellos bienes, lo acepta o lo rechaza, según que le parezcan unos de mayor o menor envergadura que otros. Ahora bien, lo que me ha llevado a decir, en ese último sentido, que hay siempre más bienes que desdichas en esta vida, es la creencia que tengo de la poca consideración que hay que conceder a cuantas cosas sean externas a nosotros y no dependan de nuestro libre albedrío, en comparación con las que sí dependen, que siempre podemos convertir en buenas cuando sabemos darles buen uso. Y podemos impedir así que cuantas desdichas puedan acaecernos, por muy grandes que sean, se adentren en nuestra alma en mayor grado que la tristeza que en ella despiertan los cómicos cuando representan ante nuestros ojos unos cuantos acontecimientos funestos. Pero admito

43 «El bien tiene su origen en una causa íntegra, el mal en cualquier defecto.»

que hay que ser filósofo en sumo grado para conseguirlo. Aunque creo también que incluso los más proclives a dejarse arrastrar por las pasiones no dejan de opinar en su fuero interno que hay más bienes que desdichas en esta vida, aunque no se den cuenta; ya que, aunque a veces llaman a la muerte para que venga a socorrerlos cuando padecen grandes dolores, es sólo para los ayude a llevar la carga, como sucede en la fábula, y no por ello quieren perder la vida; o bien, si los hay que sí quieren y se dan muerte a sí mismos, se debe esto a un error de su entendimiento, y no a un razonamiento bien calibrado ni a una opinión que haya impreso en ellos la naturaleza como la que hace que prefiramos los bienes de esta vida a sus desdichas.

La razón que me inclina a creer que los que sólo obran en provecho propio no pueden por menos de trabajar tanto como los demás en beneficio del prójimo y de emplearse en complacer a todos en cuanto esté en su poder con sólo atenerse a la prudencia es el ver que sucede de ordinario que aquellos a quienes se tiene por oficiosos y dispuestos a complacer a los demás reciben también gran cantidad de buenos oficios incluso de esas personas a las que nunca han favorecido, cosa que no sucedería si se les atribuyese otro talante; y también el saber que son menores los desvelos que les causa mostrarse complacientes que las ventajas que les reporta la amistad de quienes están al tanto de ello. Pues los demás sólo esperan de nosotros los buenos oficios que no nos causan incomodidad; y nosotros tampoco esperamos otra cosa de ellos. Mas con frecuencia acontece que lo que a ellos les cuesta poco es para nosotros de gran provecho, pudiendo incluso irnos en ello algo de vital importancia. Cierto es que a veces nada ganamos obrando bien, y sucede lo contrario si obramos mal; pero eso no altera la norma de la prudencia, que no se aplica sino a las cosas más frecuentes. Y, en lo que a mí respecta, la máxima que he observado las más de las veces para guiar mi vida ha sido la de caminar nada más por el camino real y estar convencido de que la mejor agudeza consiste en no pretender en absoluto ser agudo. Las leyes comunes de la sociedad, que tienden todas a propiciar que nos favorezcamos los unos a los otros o, al menos, que no nos perjudiquemos, me parecen tan acertadas que cualquiera que las siga sinceramente, sin disimulo ni artificio, lleva una existencia mucho más dichosa y asentada que los que buscan su provecho por otros caminos, pues éstos, en verdad, triunfan a veces por la ignorancia de los demás hombres y los favores que les dispensa la fortuna; pero fracasan en muchas más ocasiones y, cuando ya se creían establecidos, ven que les llega la ruina. Y habiendo hecho profesión

de atenerme en cuanto hago a la falta de malicia y a la franqueza que ya he dicho, con esas mismas hago también propósito, y muy especial, de ser...

(De Isabel a Descartes)
La Haya, a 25 de abril de 1646

Señor Descartes:

El tratado que ha firmado mi hermano Felipe con la República de Venecia me ha proporcionado, en el tiempo transcurrido desde vuestra partida, ocupación mucho menos grata que la que me dejasteis encomendada, y en materia que supera a mi ciencia con mucho y no me incumbía como no fuera para atender la impaciencia del joven a la que iba destinada. Ello me ha impedido, pues, hasta el momento usar del permiso que me disteis para que os sometiera los aspectos oscuros que mi necedad me ha hecho hallar en vuestro *Tratado de las pasiones*, que no son demasiados, no obstante, ya que muy insensible sería quien no comprendiese que el orden, la definición y las distinciones que dais de las pasiones y, por último, toda la parte moral del tratado, superan con mucho a cuanto hasta ahora se ha dicho al respecto.

Mas puesto que la parte referida a la física no les resulta tan clara a los ignorantes, no se me alcanza de qué manera podemos conocer los diferentes movimientos de la sangre que son causa de las cinco pasiones primeras, puesto que nunca se presentan aisladas. Al amor, por ejemplo, lo acompañan siempre el deseo y la alegría, o el deseo y la tristeza, y, a medida que aquél se fortifica, también se fortifican éstos, mientras que...[44] Así pues, ¿cómo es posible percatarse de la diferencia del palpitar del pulso, de la digestión de los alimentos y de otros cambios del cuerpo que sirven para desvelar la naturaleza de esos movimientos? Además, esa naturaleza que atribuís a cada una de dichas pasiones no es la misma en todos los temperamentos, y el mío propicia que la tristeza sea siempre más fuerte que el apetito, aunque no vaya mezclada con odio alguno y me venga sólo de la muerte de un amigo.

Cuando os referís a los signos externos de esas pasiones, decís que cuando a la admiración se suma el regocijo, hace ésta que sucesivas sacudidas inflen los pulmones para formar la risa. Y os suplico que expliquéis también cómo puede la admiración (que, ateniéndose a

[44] Laguna del manuscrito.

vuestra descripción, parece no obrar sino sobre el cerebro) dilatar tan deprisa los orificios del corazón y producir ese efecto.

Esas pasiones que dais como causa de los suspiros no lo son siempre, pues también la costumbre y el estómago cargado pueden producirlos.

Pero me parece, con todo, menos dificultosa la comprensión de cuanto decís de las pasiones que la práctica de los remedios que prescribís contra sus excesos. Pues ¿cómo prever todos los accidentes que pueden suceder en la vida y que son incontables? Y cómo no desear con vehemencia esas cosas que tienden necesariamente a la conservación del hombre (como son la salud y los medios de vida) y que, no obstante, no dependen de su albedrío. En lo que al conocimiento de la verdad se refiere, es deseo tan justo que la naturaleza lo ha puesto en todos los hombres; mas habría que poseer un conocimiento infinito para sopesar el exacto valor de los bienes y los males que suelen inmutarnos, ya que existen muchos más de los que una única persona podría concebir y es empresa que exigiría un conocimiento perfecto de cuantas cosas existen en el mundo.

Puesto que ya me habéis expuesto vuestras principales máximas para la vida privada, me contentaría con saber además las que preconizáis para la vida mundana, que nos hace depender de personas tan poco sensatas que, hasta el día de hoy, mucho más me ha valido para esa vida el recurso a la experiencia que a la razón.

Tantas veces me han interrumpido mientras escribía esta misiva que me veo en la obligación de enviaros el borrador y de recurrir para ello al mensajero de Alkmaar, pues he olvidado el nombre del amigo a quien queríais que remitiera mis cartas. No me atreveré, pues, a devolveros vuestro tratado hasta que recuerde ese nombre, ya que no puedo resolverme a arriesgar, poniéndolo en manos de un borracho, documento de tanto valor y que tanta satisfacción ha proporcionado a vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
Egmond, mayo de 1646

Señora:

Me muestra la experiencia que estuve acertado al incluir la vanagloria entre las pasiones, ya que no puedo impedir caer en ella ante el

favorable juicio que hace Vuestra Alteza de ese modesto tratado que he escrito. Y no me sorprende en absoluto que halle también en él defectos, pues nunca dudé de que los hubiese, y muchos, por ser ésa una materia que nunca había estudiado antes y de la que sólo he hecho hasta ahora un primer esbozo, sin añadirle los colores y adornos que habría menester para presentarlo ante ojos menos agudos que los de Vuestra Alteza.

No he incluido tampoco en él todos los principios de física a los que he recurrido para descifrar cuáles son los movimientos del alma que acompañan a cada pasión, porque no podría deducirlos correctamente sin explicar cómo están formadas todas las partes del cuerpo humano, y eso es algo tan dificultoso que no me atrevería aún a empresa tal, aunque sí he hallado, en lo que a mí se refiere, cumplida satisfacción en lo tocante a la exactitud de los principios que doy por supuestos en este libro. Y son los principales que es oficio del hígado y del bazo guardar siempre una reserva de sangre, menos purificada que la de las venas; y que el fuego del corazón precisa continuo alimento, bien del jugo de las viandas, que procede en derechura del estómago, bien, si éste falta, de esa sangre que se halla en reserva, ya que la otra sangre, la que está en las venas, se dilata con facilidad excesiva; y que existe tan estrecha relación entre nuestro cuerpo y nuestra alma que los pensamientos que han ido unidos desde el comienzo de nuestros días a determinados movimientos del cuerpo los siguen acompañando siempre, de forma tal que si cualquier causa exterior desencadena esos movimientos, también desencadena en el acto en el alma idénticos pensamientos; y, a la recíproca, cuando tenemos los mismos pensamientos, éstos provocan idénticos movimientos; y, para terminar, que está constituida de tal forma la máquina de nuestro cuerpo que basta un pensamiento de júbilo, o de amor, o cualquier otro por ese estilo, para que los espíritus animales vayan por los nervios a todos los músculos precisos para esos movimientos de la sangre que, como he dicho, acompañan a las pasiones. Cierto es que no me ha sido fácil distinguir los que corresponden a cada pasión puesto que éstas nunca se dan solas; mas, no obstante, como nunca van juntas las mismas, he intentado fijarme en los cambios que, cuando variaban de compañía, sucedían en el cuerpo. Así, por ejemplo, si el amor y el júbilo fueran siempre juntos, no sabría decir a cuál de esas dos pasiones hay que atribuir la dilatación y el calor que aparecen alrededor del corazón. Pero como el amor también va en ocasiones unido a la tristeza y, en tales casos, sigue habiendo calor, pero no dilatación, he

estimado que el calor corresponde al amor y la dilatación al júbilo. Y aunque el amor vaya casi siempre acompañado del deseo, no siempre coinciden en un mismo grado, pues por mucho que se ame poco se desea cuando no puede concebirse esperanza alguna, y, al no existir, en consecuencia, la diligencia y prontitud que aparecerían si el deseo fuera mayor, podemos juzgar que de él vienen, y no del amor.

Admito que pueda la melancolía quitar el apetito, mas, al haber notado siempre en mí mismo que lo acrecienta, a ello me atuve. Y opino que la diferencia procede de que para algunos el primer motivo de tristeza en la vida fue el no recibir alimentos en cantidad suficiente, y, para otros, que los que recibían los perjudicaban. Y, en éstos, ese movimiento de los espíritus que quita el apetito va ya siempre ligado a la pasión de la tristeza. Vemos igualmente que los movimientos que acompañan a las demás pasiones no son completamente iguales en todos los hombres, y podemos atribuirlo a una causa semejante.

En lo tocante a la admiración, aunque tenga su origen en el cerebro y, por lo tanto, no pueda provocarla únicamente el temperamento de la sangre, que sí causa, en muchas ocasiones, júbilo o tristeza, puede, empero, merced a la impresión que hace en el cerebro, obrar en el cuerpo tanto como cualquier otra de las pasiones e incluso más, hasta cierto punto, pues la sorpresa que reside en ella es causa de los movimientos más prontos. Y de la misma forma que podemos mover la mano o el pie casi en el preciso momento en que pensamos en moverlos, porque la idea de ese movimiento, que se forma en el cerebro, conduce los espíritus a los músculos requeridos, así la idea de algo grato que sorprende la mente conduce en el acto los espíritus a los nervios que dilatan los orificios del corazón. Y así es como obra la admiración, pues, por la sorpresa que hay en ella, incrementa la fuerza del movimiento que causa el júbilo y, al dilatarse súbitamente los orificios del corazón, la sangre que entra por la vena cava y sale por la vena arterial infla de repente los pulmones.

Las mismas señales externas que suelen acompañar a las pasiones pueden proceder también, a veces, de otras causas. Así, el rubor del rostro no lo provoca siempre la vergüenza, pues también puede venir del calor del fuego o del ejercicio corporal. Y esa risa que llamamos sardónica no es sino una convulsión de los nervios del rostro. Y, de la misma forma, podemos suspirar a veces por costumbre, o por enfermedad, pero ello no impide que los suspiros sean signos externos de melancolía o deseo, cuando los causan esas pasiones. Nunca oí decir, ni noté tampoco, que pudiera provocarlos a veces el estómago

cargado; pero, si sucede, creo que debe de ser un movimiento al que recurre la naturaleza para activar el paso del jugo de las viandas por el corazón, de forma tal que el estómago se descargue antes. Pues los suspiros, al agitar los pulmones, hacen que la sangre que en ellos hay baje más deprisa por la arteria venosa hasta el lado izquierdo del corazón; y, así, los pulmones pueden recibir con mayor facilidad la sangre nueva, formada del jugo de las viandas, y que llega hasta ellos desde el estómago por el hígado y el corazón.

En cuanto a los remedios para combatir el exceso en las pasiones, reconozco que su práctica es dificultosa e incluso que no bastan para impedir los desórdenes del cuerpo, sino únicamente para evitar la turbación del alma y que ésta pueda conservar su libertad de juicio. Por lo que no estimo que sea preciso tener un conocimiento exacto de la verdad de cada cosa, ni tan siquiera haber previsto en concreto los accidentes que pueden acaecer, cosa que sería, sin duda, imposible; pero basta con haber imaginado, de forma general, algunos más enojosos que los que habitualmente suceden, y con haberse hecho el ánimo a soportarlos. Tampoco creo que se peque gran cosa por exceso al desear las cosas necesarias para la existencia, pues basta con mantener a raya el deseo de aquellas que son perjudiciales o superfluas. Pues los deseos que no tienden sino al bien son, a lo que me parece, tanto mejores cuanto más intensos. Y aunque quise mostrarme indulgente con un defecto mío al colocar entre las pasiones disculpables un asomo de languidez, tengo, no obstante, en mucha mayor estima la diligencia de los que ponen siempre gran entusiasmo en hacer todo cuanto consideran, en cualquier aspecto, deber suyo, incluso aunque no esperen de ello gran provecho.

Llevo una vida tan retirada y me ha sido siempre tan ajeno el manejo de los negocios del mundo que no sería menos impertinente que aquel filósofo que pretendía enseñar los deberes de un capitán en presencia de Aníbal si me atreviese aquí a dar máximas para la vida mundana. Y no me cabe duda de que esa que propone Vuestra Alteza es la mejor de todas, a saber, que vale más tomar por norma la experiencia que la razón puesto que en contadas ocasiones podemos tratar con personas totalmente sensatas, tanto como debieran serlo todos los hombres para que bastase pensar qué deberían hacer para saber qué es lo que harán. Y suele suceder que los mejores consejos no son los más atinados, con lo que es menester remitirse a la fortuna, que deseo se muestre tan dócil a vuestros deseos como éste...

(De Descartes a Isabel)
Egmond, mayo de 1646

Señora:

Puesto que tengo oportunidad de entregar esta carta al señor De Beclin, que es muy íntimo amigo mío y del que me fío tanto como de mí mismo, aprovecho para tomarme la libertad de confesar en ella una grave falta que cometí en el *Tratado de las pasiones*, a saber, que por mostrarme indulgente con una negligencia mía incluí entre las emociones disculpables del alma ese asomo de languidez que nos impide a veces llevar a cabo las cosas que nuestro raciocionio aprueba. Y si siento especiales escrúpulos por ello es porque recuerdo que esa parte llamó muy en particular la atención de Vuestra Alteza, como si manifestase que no le parecía mal esa práctica en una cuestión en que no veo que pueda resultar útil. Reconozco que es muy sensato tomarse tiempo para deliberar antes de emprender negocios de importancia; mas cuando ya está comenzado el asunto y no hay desacuerdo en lo esencial, no veo el provecho de buscar demoras en la discusión de las condiciones. Pues si, pese a ello, concluye con éxito el asunto, todas las menudas ventajas que se hayan conseguido quizá por ese procedimiento no son tan provechosas como perjudicial puede ser el desánimo que suelen causar tales demoras; y, si fracasa, sólo sirve para desvelar al mundo que tuvimos propósitos fallidos. Sin contar con que sucede las más de las veces, cuando el negocio emprendido es interesante, que su oportunidad acaba por perderse mientras demoramos la ejecución, cosa que, en cambio, no sucede cuando carece de interés. Y por todo ello estoy convencido de cuán necesarias son las virtudes de la resolución y la prontitud en los asuntos ya empezados. Y no hay motivo para temer aquello que se ignora; pues suele suceder que las cosas que más se temen antes de conocerlas resulten ser mejores de lo que se las deseaba. Así que lo más atinado, en esto, es ponerse en manos de la providencia divina y dejarse guiar por ella. No me cabe duda de que Vuestra Alteza comprende a la perfección mi pensamiento, aunque lo expreso con gran torpeza, y que disculpa el celoso empeño que me lleva a escribirle esto, pues soy, hasta donde está en mi poder serlo...

(De Isabel a Descartes)
La Haya, julio de 1646

Señor Descartes:

Puesto que está decidido vuestro viaje para el 3/13[45] de este mes, tengo que recordaros la promesa que me hicisteis de dejar vuestra grata soledad para proporcionarme la dicha de veros antes de que mi partida de esta ciudad me quite la esperanza de volver a hacerlo durante seis o siete meses, plazo máximo que han fijado a mi ausencia la licencia de la reina, mi madre, y de mi señor hermano, así como el sentimiento de los amigos de nuestra Casa; y aún me parecería dicha ausencia más dilatada si no tuviera la seguridad de que seguiréis teniendo la caridad de permitirme compartir vuestras meditaciones merced a vuestras cartas, ya que, sin esa asistencia, la friura del Norte y el talante de las gentes con las que allí podré conversar apagarían esta minúscula chispa de sentido común que me concedió la naturaleza y vuestro método me enseñó a utilizar. Me prometen, en Alemania, libertad y sosiego suficientes para poder dedicarme a su estudio, y no llevo conmigo tesoro que valga más que vuestros escritos, por lo que aspiro a disfrutar aún más de ellos. Tengo la esperanza de que me permitáis llevarme el de las pasiones, aunque no haya sido capaz de calmar las que despertó en mí nuestra última desgracia.[46] Era menester vuestra presencia para esa cura que ni vuestras máximas ni mi raciocinio consiguieron aplicar. Los preparativos de mi viaje y los asuntos de mi hermano Felipe, junto con la obligación que me impone la urbanidad de acceder a los gustos de mi tía, me han impedido hasta ahora enviaros todo el agradecimiento que merece el provecho de vuestra visita. Os ruego tengáis a bien darlo por recibido, por la presente, de vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

Por necesitar en este momento más de la prontitud que de la seguridad, me veo en la obligación de enviar esta carta con el mensajero.

[45] Las dos fechas corresponden a los diez días de diferencia entre los calendarios juliano y el actual gregoriano, que debían cambiarse el 4 de octubre de 1582, pero que siguieron coexistiendo durante un buen tiempo, sobre todo en los países de mayoría no católica.

[46] Se está refiriendo al asunto del asesinato, por parte de su hermano Felipe, de un caballero acusado de seducir a su hermana Luisa.

(De Descartes a Isabel)
Egmond, septiembre de 1646

Señora:

He leído el libro[47] del que me pidió opinión Vuestra Alteza y hallado en él varios preceptos que me han parecido excelentes; como, entre otros, los de los capítulos 191 y 201: Que el príncipe debe evitar siempre todo aquello que lo haga odioso o digno del menosprecio de sus súbditos y que el amor del pueblo vale más que las fortalezas. Pero hay también otros cuantos que no puedo aprobar. Y creo que en lo que más yerra el autor es en que no distingue lo suficiente entre los príncipes que deben su Estado a procedimientos justos y los que lo usurparon por medios ilegítimos, y da para todos, y de forma general, los preceptos que sólo corresponden a estos últimos. Pues, de la misma forma que cuando se edifica una casa sobre cimientos tan endebles que no pueden sostener muros altos y gruesos, hay que hacerlos delgados y bajos, así quienes se asentaron al principio con crímenes suelen verse obligados a seguir cometiéndolos y no podrían mantenerse en el lugar que ocupan si quisieran volverse virtuosos.

Y es al hablar de esos príncipes cuando dice en el capítulo 31: *Que por fuerza tiene que aborrecerlos más de uno; y que, con frecuencia, hallan más provecho en hacer mucho mal que en hacer poco, porque las ofensas leves bastan para infundir deseos de venganza, mientras que las grandes privan de la posibilidad de vengarse*. Más adelante, en el capítulo 151: *Que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer dispone más bien su ruina que su salvación, porque un hombre que quiera hacer profesión de bueno fracasará necesariamente entre tantos que no lo son*. Y en el capítulo 101: *Que es posible granjearse el aborrecimiento de los demás tanto con buenas acciones como con malas*.

Y con esos fundamentos sustenta preceptos muy tiránicos, como el de pretender *que se conduzca un país entero a la ruina para seguir siendo dueño de él; que se realicen grandes crueldades con tal de que sea con rapidez y todas a un tiempo; que se intente parecer hombre bueno sin serlo; que se cumpla la palabra mientras reporte provecho hacerlo; que se disimule la traición; y, por fin, que se prescinda para reinar de todo sentimiento de humanidad, convirtiéndose en la alimaña más feroz*.

Y es empresa muy poco recomendable para ponerla en libros la de dar esos preceptos, que, a la postre, no pueden aportar seguridad

[47] *El príncipe* (1513), de Maquiavelo.

alguna a aquellos a quienes se dan, ya que, como el propio autor reconoce: *no pueden guardarse del primero que se resuelva vengarse de ellos con desprecio de la vida*. Mientras que, para instruir al príncipe bueno, pero nuevo en su Estado, opino que hay que proponerle otras máximas totalmente opuestas y dar por hecho que fueron justos los medios a los que recurrió para ganarlo, como creo, en efecto, que lo son casi todos cuando los príncipes que recurren a ellos los consideran tales, pues la justicia tiene entre los soberanos otros límites que entre los individuos de a pie y parece como si en esas circunstancias Dios diera el derecho a los mismos a quienes concede la fuerza. Mas los hechos más justos se convierten en injustos cuando quienes los realizan los tienen por tales.

Hay que distinguir también entre los súbditos, los amigos o aliados, y los enemigos. Ya que, en lo tocante a estos últimos, se tiene licencia casi completa para hacer cuanto se quiera, con tal de que de ello se derive provecho para sí o para los súbditos; y no me parece mal, en tales ocasiones, que se emparejen el zorro y el león, o que se sume el artificio a la fuerza. E incluyo incluso entre los enemigos a todos los que no sean amigos o aliados, porque se tiene derecho a hacerles la guerra cuando ello reporte beneficio y cuando den motivos de desconfianza por haber empezado a volverse poco de fiar o temibles. Pero exceptúo una clase de engaño, que se opone de forma tan directa a la sociedad que no creo que sea nunca lícito recurrir a él, por mucho que nuestro autor lo apruebe en diferentes partes del libro y sea práctica en exceso usual, y consiste en fingirles amistad a aquellos a quienes se quiere perder para poder hallarlos más desprevenidos. La amistad es cosa demasiado santa para abusar así de ella, y quien haya sido capaz de fingir amor por alguien para traicionarlo luego merece que todos a los que, más adelante, quiera amar con cariño sincero no lo crean capaz de ello y lo aborrezcan.

En lo tocante a los aliados, un príncipe debe cumplir escrupulosamente la palabra que les haya dado, incluso aunque al hacerlo se perjudique. Pues nada puede perjudicarlo tanto como faltar a su palabra, mientras que la reputación de cumplir siempre lo prometido le es útil; y sólo puede ganarse esa reputación en ocasiones como las dichas antes, en las que le va en el cumplimiento alguna pérdida; mas en aquellas en que le suponga la ruina absoluta, el derecho de gentes lo exime de cumplir la promesa. Debe ser también muy circunspecto antes de prometer, para poder cumplir siempre con lo prometido. Y por más que sea bueno hallarse en relaciones amistosas con la mayoría de

los vecinos, creo, no obstante, que lo más aconsejable es no mantener estrechas alianzas más que con los que sean menos poderosos. Pues por muy fiel que determine ser alguien, no debe esperar otro tanto de los demás, sino contar con que lo han de engañar siempre que vean provecho en ello. Y los que son más poderosos que él pueden sacar ese provecho siempre que quieran, mas no los que son más débiles.

En lo que se refiere a los súbditos, se dividen en dos categorías: los grandes y el pueblo. Incluyo en la de los grandes a todos los que pueden formar banderías en contra del príncipe; y éste debe estar muy seguro de su fidelidad, o, si no lo está, todos los políticos están de acuerdo en que debe hacer cuanto esté en su mano por someterlos y, en tanto en cuanto propenden a alterar el Estado, no debe considerarlos sino como enemigos. Pero en lo tocante a sus demás súbditos debe, ante todo, evitar que lo aborrezcan y menosprecien, cosa que creo que estará siempre a su alcance con tal de que no deje nunca de ceñirse a la justicia atendiendo a los usos de esos súbditos (es decir, ateniéndose a las leyes a las que están acostumbrados), sin mostrarse demasiado riguroso en los castigos ni demasiado indulgente en el perdón; y tampoco debe delegar todo en sus ministros, sino que, dejándoles sólo la carga de las condenas más odiosas, ha de demostrar que se ocupa personalmente de todo lo demás; y también debe ser tan mirado con su dignidad que no renuncie a ninguna de las deferencias y honores que el pueblo crea deberle, mas que tampoco exija otros nuevos; y que sólo muestre en público su conducta más seria, o la que pueda contar con el beneplácito de todos, solazándose en privado y sin hacerlo nunca a costa de nadie; y, por último, que sea siempre inmutable e inflexible, no en las primeras intenciones que forme en su fuero interno, pues, al no poder atender a todo, es preciso que pida consejo y oiga razones varias antes de tomar una decisión, sino que sea inflexible en las cosas que ya haya dado públicamente por decididas, aunque le sean perjudiciales; puesto que difícilmente pueden serlo tanto como la reputación de liviano y mudable.

Tampoco apruebo la máxima del capítulo 151: *Que, por la gran corrupción del mundo, es imposible no ganarse la ruina si se es hombre bueno; de donde le es necesario al príncipe que quiera seguir siéndolo aprender a no ser bueno, y utilizar o no ese conocimiento según lo necesite*; salvo en el caso de que por hombre bueno entienda hombre supersticioso y simple, que no se atreve a batallar el día del Sabbat y cuya conciencia no halla reposo hasta que no hace mudar de religión a su pueblo. Pero, suponiendo que es hombre bueno el que hace

todo cuanto le dicta la recta razón, no cabe duda de que lo mejor es procurar serlo siempre.

Tampoco estoy de acuerdo con lo que se dice en el capítulo 91: *Que es posible granjearse el aborrecimiento de los demás tanto con buenas acciones como con malas*, salvo porque la envidia es una suerte de aborrecimiento; mas no es eso lo que quiere decir el autor. Y no suelen los súbditos vulgares envidiar a los príncipes; sino sólo los grandes, o sus vecinos, que les envidian los mismos méritos que en ellos temen. Y por eso nunca hay que abstenerse de hacer el bien, para evitar esta clase de aborrecimiento, y ninguno hay que pueda perjudicar, sino el que nace de la injusticia o de la arrogancia que el pueblo ve en sus príncipes. Pues suele suceder incluso que los condenados a muerte no tienen por costumbre aborrecer a sus jueces cuando piensan que han merecido esa muerte. Y también se sufren con paciencia los daños no merecidos cuando se opina que el príncipe de quien se reciben se vio hasta cierto punto en la obligación de causarlos y lo ha contrariado hacerlo, ya que parece justo que prefiera el beneficio público al de los particulares. Y sólo hay dificultad cuando existe obligación de satisfacer a dos partidos que tienen diferente opinión de lo que es justo, como en los tiempos en que los emperadores romanos tenían que contentar a los ciudadanos y a los soldados, en cuyo caso lo sensato es conceder algo a unos y a otros; y no se debe acometer la empresa de hacer entrar en razón de súbito a quienes no tienen costumbre de atender a esa razón; sino que hay que intentarlo poco a poco, ora con escritos públicos, ora recurriendo a los predicadores o a cualesquiera otros sistemas. Pues en fin de cuentas, el pueblo soporta todo cuanto se le puede hacer creer que es justo y se ofende de todo lo que supone injusto; y la arrogancia de los príncipes, es decir, la usurpación de tal autoridad, tales derechos o tales honores, que opina que no les corresponden, no le resulta odiosa más que porque la considera como una a modo de injusticia.

Por lo demás, tampoco comparto el punto de vista del autor cuando dice en el prefacio: *Que, de la misma forma que, si se pretende hacer el boceto de unas montañas, hay que hallarse en el llano para percatarse mejor de su forma, asimismo, para conocer bien el oficio de un príncipe, no se debe ser persona pública*. Pues el boceto sólo se usa para representar las cosas que se ven de lejos; mas los principales motivos de los hechos de los príncipes son, frecuentemente, circunstancias tan particulares que nadie podría concebirlos salvo los propios príncipes y quienes hayan tenido participación frecuente en sus secretos.

Y por ello merecería que se burlasen de mí si pretendiera enseñarle algo a Vuestra Alteza en materia como ésta, y no es tal mi intención, por lo tanto, sino sólo conseguir que mis cartas le aporten solaz diferente de los que me imagino que le proporciona su viaje, para el que hago votos de completa ventura, lo que no podrá por menos de cumplirse si Vuestra Alteza se resuelve a poner en práctica esas máximas que enseñan que la dicha de toda persona depende de sí misma y debemos mantenernos tan apartados del imperio de la fortuna que, sin perder por ello las oportunidades de apropiarnos los beneficios que pueda concedernos, tampoco debemos, no obstante, sentirnos desventurados si los rechazamos. Y puesto que para todos los asuntos del mundo existen razones favorables y contrarias, hay que detenerse en primer lugar en la consideración de las que nos sirven para acomodarnos a las cosas que vemos que suceden. Y las que más inevitables me parecen son las enfermedades del cuerpo, de las que ruego a Dios que preserve a Vuestra Alteza, de quien soy, con cuanta devoción puedo sentir...

(De Isabel a Descartes)
Berlín, a 10 de octubre de 1646

Señor Descartes:

Tenéis razón al decir que el solaz que me aportan vuestras cartas es diferente del que me proporcionó el viaje, pues me reporta satisfacción mayor y más duradera, aunque haya encontrado en dicho viaje todo el que pueden darme la amistad y las muestras de afecto de mis deudos; mas considero que éstas son cosas mudables, mientras que las verdades que aquéllas me enseñan me dejan en la mente impresiones que han de contribuir por siempre al contento de mi existencia.

Lamento muy mucho no haber traído conmigo por tierra el libro que os habéis tomado el trabajo de examinar para decirme qué os parecía, pues me dejé convencer de que el equipaje que enviase por mar a Hamburgo llegaría antes que nosotros. Y aunque estamos aquí desde el 7/17 del pasado septiembre, ese equipaje no ha llegado todavía. Y por ello no puedo tener presente, de las máximas de ese autor, más que lo que mi muy flaca memoria consigue recordar de un libro que no he vuelto a leer desde hace seis años. Pero sí recuerdo que en aquel entonces compartí algunas de ellas,

no porque fueran buenas en sí, sino por ser menos dañinas que esas que ponen en práctica muchos ambiciosos imprudentes, a los que conozco y que sólo tienden a crear confusión, dejando lo demás de manos de la fortuna; mientras que las de ese autor tienden todas al asentamiento.

Opino también que dicho autor, para enseñar el gobierno de un Estado, presenta el más difícil de gobernar, aquel en que el príncipe es un usurpador reciente, al menos en opinión del pueblo; y, en tal caso, lo que él opine de la justicia de su causa podrá favorecer el sosiego de su conciencia, mas no el de sus asuntos, en lugar donde las leyes se oponen a su autoridad, los grandes la socavan y el pueblo la maldice. Y cuando son tales las circunstancias del Estado, las grandes violencias resultan menos perjudiciales que las pequeñas, porque éstas no ofenden en menor grado que aquéllas y provocan una guerra larga; mientras que aquéllas dejan sin ánimos y sin medios a los grandes que pueden desencadenarla. Del mismo modo, cuando las violencias llegan pronto y todas juntas, enojan menos de lo que sorprenden, y son también más soportables para el pueblo que esa prolongada serie de miserias que traen consigo las guerras civiles.

Me parece que el autor añade también, o lo enseña mediante el ejemplo del sobrino del papa Alejandro, a quien presenta como modelo de político perfecto, que el príncipe debe encomendar esas grandes crueldades a algún ministro al que pueda sacrificar más adelante al aborrecimiento del pueblo; y aunque pueda parecer injusto que el príncipe quite la vida a un hombre que le ha obedecido, opino que personas tan bárbaras y desnaturalizadas que se prestan a ejercer de verdugos de todo un pueblo no merecen trato mejor, sea cual fuere el motivo por el que lo hicieron. Y, en lo que a mí respecta, preferiría la condición del campesino más humilde de Holanda a la del ministro que aceptase acatar tamañas órdenes, o a la del príncipe que se viera en la precisión de dárselas.

Cuando ese mismo autor habla de los aliados, los supone, también, tan perversos como sea posible, y da por hecho que los asuntos de la república han llegado a tales extremos que hay o que perderla por completo o que quebrantar las promesas hechas a quienes no cumplen las suyas más que mientras ello les reporta provecho.

Pero si bien es cierto que yerra al convertir en máximas generales lo que sólo se debe poner en práctica en contadas ocasiones, no hace sino cometer el mismo pecado que casi todos los santos padres y los filósofos antiguos, que hacen otro tanto. Y creo que se debe a la

satisfacción que hallan en formular paradojas que pueden explicar luego a sus discípulos. Cuando ese autor dice que quien quiera ser siempre hombre bueno dispone su ruina, no creo que quiera decir que para ser hombre bueno haya que seguir las leyes de la superstición, sino, más bien, esa ley común que manda que nadie haga al prójimo sino lo que le gustaría que le hicieran a él, norma que los príncipes no pueden cumplir casi nunca con sus súbditos, de uno en uno, pues su perdición puede ser necesaria cada vez que lo requiere el bien público. Y, puesto que nadie dijo antes de que lo dijerais vos que la virtud consiste sólo en atenerse a la recta razón, le dan leyes o normas específicas, por lo que no podéis asombraros de que nadie la haya definido con precisión.

Soy de opinión de que esa norma del prefacio que comentáis es falsa, porque el autor no conoció a nadie que gozara de clarividencia en cuanto se propusiera, que es lo que os sucede a vos, de forma tal que, aunque no sois persona pública y estáis retirado de los enredos del mundo, sí tendríais, empero, capacidad para enseñar a los príncipes la forma en que deben gobernar, como se desprende de las cosas que escribís.

En cuanto a mí, que de gobernante nada más tengo el título, sólo pongo empeño en aplicar la norma que me dais al final de vuestra carta, intentando que lo que me rodea me resulte lo más grato posible. Poco me cuesta conseguirlo en esta casa en la que me han querido desde la infancia y donde todo el mundo rivaliza en brindarme su afecto. Aunque éste me aparta a veces de ocupaciones de mayor provecho, el placer de verme querida de mis deudos me hace tolerar sin esfuerzo esa incomodidad. Tal es la razón, señor Descartes, de que no haya tenido antes tranquilidad suficiente para haceros saber que el viaje transcurrió con toda felicidad, sin incidente molesto alguno y tan rápido como ya os he dicho antes, y para referirme a la fuente milagrosa de que me hablasteis en La Haya.

He estado a una distancia de no más de una legua, en Schoningen, donde coincidimos con toda la familia de aquí, que volvía de ella. El Elector quería llevarme a que la viera, pero como el resto de la compañía optó por otra diversión, no me atreví a contradecirla, aunque me contentaba con ver y probar el agua, que brota de varios manantiales, con diferente sabor. Pero sólo se usan dos de forma principal, el primero de los cuales tiene una agua clara y salada que es una poderosa purga; la del otro, algo blanquecina, parece mezclada con leche y es, a lo que dicen, refrescante. Se habla de inconta-

bles curaciones milagrosas debidas a ellas, pero no he podido saber ninguna de labios de persona digna de crédito. Sí se cuenta que el lugar está a rebosar de mendigos que declaran que nacieron sordos, ciegos, cojos o con joroba y hallaron la curación en esa fuente. Pero como se trata de gentes mercenarias que tratan con una nación crédula en lo que a milagros se refiere, no creo que sus relatos deban convencer a las personas sensatas. De toda la corte de mi primo el Elector, sólo sentaron bien esas aguas a su caballerizo mayor, que se hirió en el ojo derecho. Un pellejito que se le puso encima de ese ojo le hizo perder la vista de un lado, y el agua salada de la fuente se lo adelgazó tanto cuando se la aplicó en el ojo que ahora puede vislumbrar a las personas cuando cierra el ojo izquierdo. Sin contar con que, al tratarse de un hombre de complexión robusta y dieta poco saludable, una buena purga no podía sino beneficiarlo, como ha hecho con muchos otros.

He estudiado la cifra[48] que me habéis enviado y me ha parecido excelente, pero excesivamente prolija para escribir razones completas; y si no se escriben sino pocas palabras, se podrían descubrir por la cantidad de las letras. Valdría más idear una clave para las palabras recurriendo al alfabeto y diferenciar luego con alguna marca los números que representen letras y los que representen palabras.

Dispongo aquí de tan pocos momentos libres para escribiros que me veo obligada a enviaros este borrador, en el que podéis ver, por las diferentes plumas, todas las veces que me han interrumpido. Pero prefiero presentarme ante vos con todos mis fallos antes que dejaros creer que peco de un defecto tan alejado de mi forma de ser como el de olvidarme de mis amigos ausentes, y aún menos de persona por la que no podría dejar de sentir el afectuoso aprecio que siento a menos que dejara de ser tan sensata como vos, de quien seré toda la vida la muy devota amiga y servidora

ISABEL

[48] Referencia al código secreto propuesto por Descartes para intentar asegurar el secreto de la correspondencia.

(De Descartes a Isabel)
Noviembre de 1646

Señora:

Grande es el favor que me hace Vuestra Alteza al tener a bien informarme del favorable desarrollo de su viaje y su feliz llegada a lugar en el que, a lo que me parece, debido a la gran estima y el inmenso cariño que le profesan sus deudos, disfruta de cuantos bienes pueden apetecerse con sensatez en esta vida. Pues conociendo la condición de las cosas humanas, sería importunar en exceso a la fortuna el esperar de ella tantas mercedes que, ni siquiera forzando la imaginación, pudiera hallarse motivo alguno de desagrado. Toda mente puede hallar fácil contento cuando no ve nada que ofenda la sensatez, ni sufre el cuerpo indisposición alguna que lo incomode. Y no es preciso para ello olvidar ni descuidar lo que está alejado; basta con intentar no sentir pasión alguna que pueda ser motivo de desagrado, lo cual no es contrario a la caridad porque con frecuencia resulta más fácil hallar remedio para los males que examinamos sin pasión que para los que nos afligen a nosotros. Mas como la salud del cuerpo y la presencia de objetos gratos ayudan en gran manera a la mente a expulsar cuantas pasiones tienen que ver con la tristeza y a dar cabida a las que participan de la alegría, así, a la recíproca, cuando la mente y el alma rebosan de alegría, ello ayuda mucho a la mejor salud del cuerpo y a que los objetos presentes parezcan gratos.

Y me atrevo incluso a pensar que la alegría interna posee alguna fuerza secreta que nos permite poner de nuestra parte la fortuna. No escribiría esto a personas de poca firmeza espiritual para no inducirlas a alguna superstición; pero en lo que a Vuestra Alteza se refiere sólo temo que se burle de mí por pensar que me estoy volviendo demasiado crédulo. Mas lo cierto es que, en apoyo de esa opinión, puedo prevalecerme de una infinitud de experiencias y, además, de la autoridad de Sócrates. Y consisten esas experiencias en que con frecuencia he notado que las cosas que hacía de grado, con gozo y sin repugnancia interior alguna, solían transcurrir con felicidad, incluso tratándose de juegos de azar, en los que no hay más imperio que el de la fortuna, que siempre se me ha mostrado más favorable cuando tenía otros motivos de satisfacción que cuando los tenía de tristeza. Y lo que se ha dado en llamar el genio de Sócrates no era, sin duda, otra cosa sino que éste había tomado la costumbre de seguir sus inclinaciones interiores y se convencía de que el desenlace de lo que emprendía iba

a ser dichoso si él tenía algún secreto motivo de gozo; y sería, por el contrario, desventurado si él estaba triste. Cierto es, sin embargo, que creer en esto tanto como Sócrates lo hacía sería caer en la superstición, ya que Platón nos cuenta que nunca salía de casa, por decisión propia, cuando su genio le aconsejaba que no lo hiciera. Pero en lo tocante a los acontecimientos importantes de la vida es, a mi parecer, muy sensato seguir el consejo de nuestro genio cuando son éstos tan vidriosos que la prudencia no puede señalarnos el camino; y que es de gran utilidad estar firmemente convencido de que no podemos por menos de triunfar en los asuntos que emprendemos sin repugnancia y con la independencia que suele ir emparejada a la alegría.

Y me atrevo, en consecuencia, a exhortar a Vuestra Alteza, ya que se halla en lugar en que los objetos presentes no pueden sino satisfacerla, a que tenga a bien poner algo de su parte para intentar sentir contento, propósito que puede conseguir, a lo que me parece, si considera sólo las cosas presentes y no piensa en asuntos de mayor transcendencia sino a las horas en que el correo esté a punto de salir. Y me parece que es muy de agradecer que no haya podido recibir Vuestra Alteza sus libros tan pronto como los esperaba, pues esa lectura más que propiciar el gozo inclina a la tristeza, en especial la de la obra del Doctor de los Príncipes,[19] que, por no tratar sino de las dificultades que encuentran éstos para no caer y de las crueldades y perfidias que les aconseja, hace que los particulares que leen dicho libro se sientan menos propensos a envidiarles su condición que a compadecerlos.

Vuestra Alteza se ha percatado a la perfección de las faltas de ese autor, y de las mías, pues es muy cierto que fue el deseo de alabar a César Borgia el que lo llevó a dar máximas de carácter general en justificación de acciones individuales para las que no es fácil hallar disculpa. He leído después sus discursos sobre Tito Livio y no he observado en ellos nada reprobable. Y su precepto principal, ese que dice que hay que suprimir por completo a los enemigos, o, si no, convertirlos en amigos, sin seguir nunca camino intermedio, es, sin duda, el más seguro; pero cuando no existe motivo alguno de temor, no es el más generoso.

Vuestra Alteza ha comprendido también perfectamente el secreto de la fuente milagrosa, que consiste en que hay mendigos que propalan las virtudes de dicha fuente por estar, probablemente, a sueldo de

---

[19] Maquiavelo, título un tanto burlón construido a semejanza de los dedicados a los maestros de la Escolástica (*Doctor communis, Doctor illuminatus*, etc.)

aquellos que esperan sacar provecho de ella. Pues es cierto que no existe remedio que pueda valer para todos los males; mas, como diferentes personas han recurrido a ése, aquellas a quienes ha sentado bien lo elogian, y de las otras nada se dice. Sea como fuere, la virtud de purgar que tiene una de esas fuentes y el color blanco, junto con la blandura y el poder refrescante de la otra, hacen pensar que sus aguas cruzan por minas de antimonio o de mercurio, que son dos drogas perjudiciales, sobre todo el mercurio. Y por eso mismo no se me ocurriría aconsejar a nadie que bebiera de ellas; el vitriolo y el hierro de las aguas de Spa son mucho menos de temer, y considero que ambos son estimables porque reducen el bazo y ayudan a evacuar la melancolía.

Y si Vuestra Alteza me lo permite, acabaré esta carta de la misma forma que la he empezado, haciendo votos ante todo por su satisfacción espiritual y su alegría, no sólo porque son el fruto que esperamos de todos los demás bienes, sino porque son también, con frecuencia, un medio para acrecentar la capacidad de conseguir éstos. Y aunque sólo con esos votos está en mi mano contribuir a cuanto a vuestro servicio se refiera, me atrevo, no obstante, a asegurar que soy, más que ninguna otra persona en el mundo...

(De Isabel a Descartes)
Berlín, a 29 de noviembre de 1646

Señor Descartes:

No estoy tan acostumbrada a los favores de la fortuna como para esperar nada extraordinario de ellos; me conformo con que no me envíe con excesiva frecuencia esos accidentes que podrían entristecer incluso al mejor filósofo del mundo. Y como ninguno de ésos me ha ocurrido desde que estoy aquí; y como los objetos presentes me resultan todos gratos, y el clima del lugar conviene a mi complexión, me hallo en estado de poder poner en práctica vuestras lecciones referidas al talante alegre, aunque no espero que ello tenga en la marcha de mis asuntos esos mismos efectos que vos notasteis en los juegos de azar, pues los felices resultados que obtuvisteis en épocas en que, por otros motivos, os sentíais propenso a la alegría se debieron, sin duda, a que, a la sazón, dependían en mayor grado de vos todas las condiciones que suelen conducir al éxito.

Pero si estuviese en mi poder disponer de mi persona, no me conformaría con tanta facilidad con un estado confuso en un lugar en

que he hallado motivos de contento como lo hacía en aquel del que vengo. Y en cuanto a los intereses de nuestra Casa, mucho hace que los dejé en manos del destino, convencida ya de que ni siquiera la prudencia vale, si no cuenta con la ayuda de otros medios a nuestro alcance. Sería menester un genio más poderoso que el de Sócrates para conseguir resultados halagüeños. Y como a él no lo libró ni de la prisión ni de la muerte, no tiene motivos para jactarse mucho de él. He observado también que las cosas en las que seguía mis impulsos espontáneos transcurrían mejor que aquellas en las que me atenía al consejo de personas más sabias y prudentes que yo. Mas no lo atribuyo tanto a la oportunidad de mi genio cuanto a que al no sentir nadie más interés que yo por lo que me afecta pude también examinar con más tino las vías que podían perjudicarme o favorecerme que aquellos en cuyo buen juicio fiaba. Y si seguís pretendiendo que lo atribuya en parte a la virtud oculta de mi imaginación, pensaré que lo hacéis para ponerme a tono con el talante de las gentes de este país y, muy en especial, de los doctos, que son aún más pedantes y supersticiosos que cuantos he conocido en Holanda; y ello se debe a que el pueblo es aquí tan pobre que nadie estudia o razona como no sea para seguir vivo.

Me ha costado mil trabajos no caer en manos de los médicos y no tener, así, que padecer su ignorancia. Y no es que haya enfermado, sino que por el cambio de aires y de dieta he tenido, en vez de agallas, algunos postemas en los dedos, con lo que esos caballeros opinaron que todavía quedaba en mí materia perniciosa demasiado grosera para evacuarse por esa vía y que había que combatirla con sangrías y purgas. Pero como, por lo demás, me siento en tan buena disposición que engordo a ojos vistas, hice gala de tozudez al ver que los razonamientos resultaban inútiles, y no he tomado nada hasta el momento. Y tengo tanto más recelo de los médicos de aquí cuanto que todo el mundo usa extractos que se consiguen con la química y cuyos efectos son rápidos y peligrosos.

Quienes han investigado la composición de la fuente de Hornhausen creen que en el manantial salado no hay sino sal común; y, en lo que al otro se refiere, no se ponen de acuerdo. También hay quienes atribuyen sus efectos (sobre todo los luteranos) más a un milagro que a la composición del agua. En lo que a mí se refiere, pienso, no tomándolas, atenerme al partido que vos consideráis más seguro.

Tengo también la esperanza de no hallarme nunca en situación de tener que seguir los preceptos del Doctor de los Príncipes, ya que la violencia y la suspicacia son cosas contrarias a mi modo de ser. Aun-

que sólo reprocho a los tiranos su intención primera de usurpar un país, y su empresa inicial. Ya que, a continuación, por muy rudo que sea el procedimiento que usen para afirmarse en el poder, siempre será menos dañino para el pueblo que un reinado combatido con las armas.

Tampoco me ocupa lo suficiente este estudio para atribularme, ya que el poco tiempo que me queda tras escribir las cartas a que me veo obligada y acceder a los requerimientos de mis deudos, para complacerlos, lo dedico a leer de nuevo vuestras obras, lo que me permite cultivar más mi intelecto en una hora que si dedicase toda la vida a cualesquiera otras lecturas. Pero no hay nadie aquí bastante sensato para comprenderlas, aunque le he prometido al anciano duque de Brunswick, que se halla en Wolfenbuttel, que se las proporcionaré para ornato de su biblioteca. No creo, en cambio, que puedan servir de ornato a su gotoso cerebro, del que se ha apoderado ya por completo la pedantería. Caigo en la cuenta de que no estoy poniendo traba alguna al placer de platicar con vos, sin pensar en que no debo, pues sería pecar contra el género humano, haceros perder ese tiempo que podríais emplear en serle útil en leer las simplezas de vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
Egmond, diciembre de 1646

Señora:

Nunca he hallado en ninguna de las cartas de Vuestra Alteza tan buenas noticias como en la última que me ha cabido el honor de recibir, de 29 de noviembre. Pues me permite pensar que gozáis ahora de mejor salud y más dicha de las que nunca os he visto anteriormente; y creo que, después de la condición de virtuosa, de la que nunca habéis carecido, ésos son los dos bienes principales de que podemos gozar en esta vida. No tomo en consideración esa leve dolencia de la que han querido aprovecharse los médicos para que les dierais empleo; pues, aunque sea a veces algo molesta, soy de un país en que es tan frecuente que no me parece tanto enfermedad cuanto señal de salud y preservativo contra las demás enfermedades. Y la práctica ha enseñado a nuestros médicos muy buenos remedios para curarla, pero no lo aconsejan sino en primavera, pues, entonces, al estar los poros más abiertos, puede

suprimirse mejor la causa. Vuestra Alteza acierta, así, plenamente al no querer utilizar remedio alguno, sobre todo cuando está entrando el invierno, que es el tiempo más peligroso. Y si dicha molestia dura hasta la primavera, será entonces fácil suprimirla con algunos purgantes ligeros o algunos caldos refrescantes, en cuya composición no entran sino yerbas de las que se usan en cocina, y absteniéndose de comidas en que haya exceso de sal o de especias. También la sangría podría ser de utilidad; mas como es un remedio que entraña cierto peligro y cuyo uso frecuente acorta la vida, no aconsejo a Vuestra Alteza que lo utilice, a menos que esté ya habituada a él, pues las personas que recurren a la sangría en la misma estación tres o cuatro años consecutivos se ven casi en la necesidad, a continuación, de hacer otro tanto todos los años. También acierta Vuestra Alteza al no querer usar los remedios de la química; pues, por mucho que se tenga ya una prolongada experiencia de sus virtudes, el cambio más pequeño en su preparación, incluso aunque sea con la intención de mejorarlos, puede alterar por completo esas virtudes y convertir dichos remedios de medicinas en venenos.

Y sucede casi lo mismo con la ciencia cuando cae en poder de aquellos que quieren despacharla sin conocerla como es debido; pues creyendo corregir o añadir algo la convierten en error. Y me parece que el libro de Regius,[50] que ha visto al fin la luz, es prueba de lo que digo. Comentaría aquí algunos puntos si pensara que el autor se lo había enviado ya a Vuestra Alteza, pero hay tanta distancia de aquí a Berlín que supongo que esperará a que vuelva para dárselo. Y yo también esperaré para decirle mi opinión.

No me causa asombro que, en el país en que está Vuestra Alteza, no encuentre ningún hombre docto que no sea partidario por entero de las opiniones de la Escuela, ya que veo que en el propio París, y en todo el resto de Europa, hay tan pocos que piensen de otra forma que, de haberlo sabido antes, no habría mandado imprimir ninguno de mis escritos. Me queda, no obstante, el consuelo de que, aunque tengo la seguridad de que a más de uno no le faltó voluntad de atacarme, nunca ha habido nadie aún que entre en liza. E, incluso, he recibido parabienes de los padres jesuitas, que siempre pensé que serían los más sensibles a la publicación de una nueva filosofía y los que menos me disculparían si les pareciera que podían, razonadamente, censurar algún aspecto de ella.

---

50 *Fundamenta Physices*, que, como puede entreverse en la carta, fue el motivo de la ruptura definitiva entre Descartes y Regius.

Sumo a todos los motivos de agradecimiento que tengo ya para con Vuestra Alteza esa promesa que ha hecho al señor duque de Brunswick de proporcionarle mis obras, pues tengo la seguridad de que, antes de que llegase a esas comarcas, no me cabía el honor de que nadie me conociera en ellas. Cierto es que no siento gran empeño por que me conozcan muchos y en lo que cifro mi principal ambición es en poder dar testimonio de que soy con entera devoción...

(De Isabel a Descartes)
Berlín, a 21 de febrero de 1647

Señor Descartes:

Siento no menor estima que vos por la alegría y la salud, aunque tengo en más vuestra amistad, y en no menos que la virtud, ya que es principalmente aquélla la que me proporciona todo lo demás, así como la satisfacción de la mente, que es superior a la alegría y para cuya consecución me habéis dado medios. No he faltado tampoco a la resolución de no tomar remedio alguno para la leve molestia que aún persistía, puesto que vos lo habíais aprobado. Tan bien curada estoy ahora de aquellos postemas, que creo que no precisaré esta primavera medicamentos que me purguen la sangre, puesto que ya me descargaron bastante de los malos humores y pienso que me libraron también de las fluxiones que, de otra forma, me habrían venido del frío y las estufas.

Mi hermana Enriqueta estuvo tan enferma que pensamos perderla, y tal es el motivo de que no haya podido responder antes a vuestra última carta, pues he estado continuamente a su lado. Desde que ha mejorado su salud, nos vemos en la obligación de acompañar a diario a la reina madre de Suecia a pasear en trineo y de acudir, por las noches, a festines y bailes que son diversiones muy engorrosas para quienes conocen otras mejores, aunque lo son menos cuando se asiste a ellas por y con personas de las que no se tienen motivos de desconfianza. Y por eso me agradan más aquí que en La Haya.

Mucho más me agradaría, empero, poder emplear el tiempo en leer el libro de Regius y vuestra opinión al respecto. Si no regreso a La Haya el verano próximo, cosa de la que no puedo responder, por mucho que no haya cambiado de resolución, puesto que depende en parte de voluntades ajenas y de los asuntos públicos, intentaré que me envíen el libro en los barcos que van de Amsterdam a Hamburgo,

y tengo la esperanza de que vos me lo comentéis por el correo ordinario. Cada vez que leo vuestras obras, no soy capaz de concebir que podáis arrepentiros de haberlas mandado imprimir, ya que es imposible que no se reconozcan al fin y sean de provecho para el público.

Hace poco que he conocido aquí al único hombre que las había comprendido en parte. Se trata de un doctor en medicina llamado Weis, muy erudito también. Me dijo que Bacon había sido el primero en hacerle desconfiar de la filosofía de Aristóteles y que vuestro método lo había inducido a rechazarla por completo, y lo había convencido de la circulación de la sangre, que destruye todos los antiguos principios de la medicina, por lo que reconoce que le costó aceptarla. Le he prestado vuestros *Principios*, y me ha prometido referirme las objeciones que tenga; si las tiene, y merecen la pena, os las enviaré para que podáis formaros un juicio de la capacidad del hombre que me ha parecido más sensato de entre los doctos de estos lugares, ya que es capaz de apreciar vuestros argumentos. Aunque no me cabe duda de que nadie lo será de estimaros más de lo que os estima vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
La Haya, marzo de 1647

Señora:

Sabiendo que está Vuestra Alteza satisfecha de hallarse en el lugar en que se halla, no me atrevo a hacer votos por su regreso, por más que me cueste mucho no desearlo, y muy especialmente ahora que me encuentro en La Haya. Y como su carta del 11 de febrero me indica que no hay esperanza de verla aquí antes de finales del verano, tengo el propósito de viajar a Francia para atender a mis asuntos privados, con la intención de volver cuando se acerque el invierno; mas no me iré antes de dos meses, para poder tener antes el honor de recibir los mandatos de Vuestra Alteza, que tendrán siempre más poder sobre mi persona que cualquier otra cosa en el mundo.

Agradezco a Dios que Vuestra Alteza goce ahora de completa salud, pero le suplico que me perdone si me atrevo a contradecir su opinión en lo tocante a no tomar ningún remedio sólo porque la dolencia de las manos haya desaparecido, ya que es de temer, tanto en el caso

de Vuestra Alteza como en el de su señora hermana, que el frío de la estación haya retenido los humores que así se purgaban, y esos humores podrían acarrear la misma dolencia en primavera, o ponerlas en peligro de contraer cualquier otra enfermedad si ello no se remedia con una dieta adecuada, no tomando sino viandas o bebidas que refresquen la sangre y purguen sin esfuerzo. Pues en lo referido a las drogas, ya procedan de los boticarios, ya de los empíricos, las tengo en tan poca estima que nunca me atrevería a aconsejar a nadie que recurriera a ellas.

No sé qué pude haber escrito a Vuestra Alteza tocante al libro de Regius[51] que le haya dado ocasión de desear saber qué juicio me merece; es posible que no le haya dicho lo que me parecía para no interferirme en su opinión, si es que ya tenía esa obra; mas, viendo que no es el caso, diré sin rodeos que no creo que merezca el tal libro que Vuestra Alteza se tome la molestia de leerlo. En lo que a la física se refiere, no hay nada en él sino mis propias aseveraciones, mal ordenadas y sin sus demostraciones verdaderas, de forma tal que parecen paradojas; y lo que ha puesto al principio sólo puede probarse con lo que pone al final. No ha añadido casi nada de su cosecha, y pocas cosas de aquellas cuya publicación no he dispuesto aún. Pero, en cambio, no ha dejado de faltar a lo que me debe, ya que, aunque afirma ser amigo mío y sabe bien que yo no quería que se divulgase aún lo que tenía escrito acerca de la descripción de los animales, ni se lo había querido enseñar, diciéndole, como disculpa, que si lo veía, no sería capaz de no referírselo a sus discípulos, no por ello ha dejado de apropiarse varias de esas cosas y, habiendo hallado el modo de conseguir una copia sin que yo lo supiera, reproduce en particular toda la parte en que hablo del movimiento de los músculos y en la que me refiero, por ejemplo, a dos músculos que mueven el ojo; y de eso hay dos o tres páginas que él ha repetido dos veces, palabra por palabra, en su libro, tanto como ha querido. Y, no obstante, no ha comprendido lo que escribía, puesto que omite lo principal, que es que los espíritus animales que fluyen desde el cerebro hasta los músculos no pueden regresar por los mismos conductos por los que llegaron y, sin esa observación, todo cuanto ha escrito no vale nada; y como no tenía mi figura, ha hecho una que demuestra claramente su ignorancia. Me han dicho que ahora tiene en prensa otro libro de medicina, y me imagino que ha puesto en él todo lo demás de mis escritos, tal como haya sido capaz de digerirlo. Sin duda tomó de ellos muchas más cosas, pero no supe que tenía una

[51] Es el libro titulado *Fundamenta Physices*, publicado el año anterior.

copia hasta que ya estaba casi concluida la impresión de su libro. Aunque igual que sigue ciegamente, en cuanto se refiere a la física o la medicina, opiniones que tiene por mías, incluso no comprendiéndolas, de la misma forma contradice ciegamente cuanto se refiere a la metafísica, acerca de lo cual le había rogado yo que no escribiera nada porque no resulta de provecho alguno para lo que él trata y yo tenía la convicción de que nada podía decir de ello que no estuviera mal. Pero nada conseguí, salvo que, al no tener intención de complacerme en eso, tampoco le importase desairarme en lo demás.

No dejaré de llevar mañana a la P. S.[52] un ejemplar de ese libro, que se llama *Henrici Regi fundamenta Physices*, junto con otro librito de mi buen amigo el señor De Hogelande,[53] que ha hecho todo lo contrario de Regius, porque Regius nada ha escrito que no esté tomado de mí, estando, al tiempo, en contra de mí; mientras que el otro no ha escrito cosa alguna que esté propiamente tomada de mí (ya que ni siquiera creo que haya leído nunca a fondo mis escritos) y, no obstante, nada dice que no lo ponga de mi parte, puesto que se atiene a los mismos principios. Rogaré a Doña L.[54] que incluya esos dos libros, que no abultan mucho, en los primeros paquetes que tenga a bien enviar a Hamburgo, y añadiré la traducción francesa de mis *Meditaciones*, si es que consigo hacerme con ella antes de irme de aquí, pues hace ya bastante tiempo que me comunicaron que estaba acabada de imprimir. Considéreme Vuestra Alteza...

(De Isabel a Descartes)
Berlín, a 11 de abril de 1647

Señor Descartes:

No había lamentado hallarme ausente de La Haya hasta que he sabido por vos que habíais estado allí; y me siento frustrada de la apetecible satisfacción de poder conversar con vos durante vuestra estancia, pues siempre que lo he hecho he salido de esas conversaciones mucho

52 Princesa Sofía, hermana de Isabel.

53 Cornelius van Hogelande, médico y gentilhombre católico amigo de Descartes. Publica en 1646 una obra que dedicará a Descartes: *Pensamientos en los que son demostrados la existencia de Dios, la espiritualidad del alma, y su unión posible con el cuerpo, con una breve descripción de la economía del cuerpo animal y su explicación mecánica.*

54 ¿Luisa?, hermana de Isabel.

más sensata. Y aunque el sosiego del que gozo aquí, rodeada de personas que me quieren y me estiman mucho más de lo que merezco, supere todos los bienes que pueden acontecerme en cualquier otro lugar, no se aproxima ni con mucho de ese otro bien, que no puedo prometerme, no obstante, para dentro de pocos meses, ni calcular cuántos pueden pasar, ya que no veo que mi tía, la Electora, tenga intención de permitirme regresar, ni tengo tampoco motivo para instarla a ello antes de que vuelva a su lado su señor hijo, lo que, según lo que él mismo solicita, no ocurrirá antes del mes de septiembre. Y es posible que sus asuntos lo obliguen a hacerlo antes o a demorarse más. Puedo, por tanto, esperar, mas no asegurar, que tendré la dicha de veros de nuevo por las fechas en que habéis dispuesto vuestro regreso de Francia. Deseo que tengáis en ese viaje el éxito que pretendéis. Si no conociera ya por experiencia la firmeza de vuestras resoluciones, me sentiría aún temerosa de que vuestros amigos os forzasen a permanecer entre ellos. Os ruego, no obstante, que dejéis una dirección a mi hermana Sofía, de forma tal que pueda tener de vez en cuando noticias vuestras, las cuales siempre me serán gratas, por mucho que tarden en llegar.

Pasada la Pascua, iremos a Crossen, a las posesiones de mi señora tía, en la frontera con Silesia. Allí nos quedaremos durante tres semanas o un mes, y la soledad del lugar me proporcionará mayor solaz para la lectura, que pienso dedicar por completo a los libros que habéis tenido la bondad de hacerme llegar, cuyo envío os agradezco. Si siento deseos de leer el libro de Regius es más porque sé que ha puesto en él cosas vuestras que por lo que haya podido poner que sea suyo. Ya que, además de apresurarse en exceso, ha recurrido al doctor Johnson, por lo que éste me ha dicho, cuya ayuda puede haberlo confundido aún más, ya que, de sí, tiene la mente muy poco clara y, además, carece de paciencia para comprender las cosas que lee u oye. Pero aunque estaría dispuesta a disculpar todas las demás faltas de ese Regius, no me es posible perdonarle que se haya mostrado ingrato con vos, y lo tengo por un acabado cobarde, ya que, pese a poder conversar con vos, no os guarda más consideraciones.

Tengo la seguridad de que la obra que ha mandado imprimir el señor Hogelant es atinada, puesto que ha seguido en ella vuestros principios, que no soy capaz de hacer comprender aquí a ninguno de los hombres doctos de Berlín, que sólo piensan en la Escuela. Y aquel del que os hablaba en mi última carta no ha vuelto a mi presencia desde que le presté vuestra física, lo cual es señal cierta de que todos gozamos de excelente salud, ya que se trata de uno de los médicos de la familia.

Cuando os dije que no quería utilizar remedios para los postemas que tuve en otoño, me refería a los que vienen del boticario, ya que me alimento en primavera de esas yerbas refrescantes y que purgan la sangre, pues en esta estación no suele apetecerme otra cosa. Tengo también intención de mandar que me hagan una sangría dentro de poco, ya que he adquirido esa mala costumbre y no podría cambiarla sin padecer dolores de cabeza. Y temería haceros padecer ese mismo mal cuando os refiero estos engorrosos detalles de mi persona si no me hubiera movido a hacerlo el interés que os tomáis por mi salud, del que me sentiría harto ufana si pudiera vislumbrar otro motivo para ello que no fuera la extremada indulgencia que mostráis hacia vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
Egmond, a 10 de mayo de 1647

Señora:

Por muchas oportunidades que me conviden, cuando esté en Francia, a quedarme en ese país, no habrá ninguna que pueda impedirme regresar antes del invierno, a menos que me falten la vida o la salud, puesto que la carta que he tenido el honor de recibir de Vuestra Alteza me da esperanzas de que volverá a La Haya a finales del verano. Pero puedo afirmar que ésa es la principal razón por la que prefiero residir en este país antes que en cualquier otro, ya que soy de opinión de que nunca podré ya gozar tan por entero como desearía del reposo que vine a buscar en él, pues sin haber obtenido aún toda la satisfacción que sería menester de las injurias que se me hicieron en Utrecht, veo que van dando lugar a otras y que hay un hatajo de teólogos, gentes de la Escuela, que parecen haberse coligado en contra de mi persona para intentar agobiarme a calumnias. De forma tal que, mientras urden cuanto les es posible para ver de perjudicarme, fácil les resultaría afrentarme si no velase por mi defensa.

Es prueba de cuanto digo que desde hace tres o cuatro meses un tal Regente del Colegio de Teólogos de Leiden, conocido por Revius,[55] ha

[55] Jacques de Rèves, de Rives o Revius (1586-1658), pastor protestante y regente del colegio teológico de Leiden, que promoverá desde 1647 las tesis contra Descartes.

defendido cuatro tesis diferentes, que me atacan, con la intención de pervertir el sentido de mis *Meditaciones* y difundir la creencia de que puse en ellas cosas muy absurdas y contrarias a la gloria de Dios, como, por ejemplo, que hay que dudar de que haya un Dios; e incluso que yo pretendo que se niegue, por un tiempo y de forma rotunda, que lo haya, así como otras cosas por el estilo. Pero como no es hombre hábil, e incluso la mayor parte de sus alumnos se burlaban de él, los amigos que tengo en Leiden no pensaban ni tan siquiera avisarme de lo que estaba sucediendo hasta que su primer profesor de Teología, Triglandius,[56] hizo otras tesis en las que dijo las siguientes palabras: *nempe eum esse blasphemum, qui deum pro deceptore habet, ut male Cartesius*.[57] En vista de lo cual, opinaron mis amigos, incluso los que son también teólogos, que lo que pretendían esas personas al acusarme de crimen tan tremendo como la blasfemia era ni más ni menos que conseguir, en primer lugar, que un Sínodo, en el que fueran ellos los más fuertes, condenara mis opiniones como perniciosísimas para intentar, luego, que me atacasen los magistrados que se fían de ellos. Y que para evitar tales cosas era preciso que yo hiciese frente a esas tentativas. Por lo que hace ya ocho días que escribí una carta muy extensa a los Curadores de la Academia de Leiden para pedir justicia en contra de las calumnias de esos dos teólogos. No sé todavía qué respuesta he de recibir; mas, si me atengo a lo que conozco del talante de las personas de este país, y a cómo reverencian no la probidad y la virtud sino las barbas, las voces y las cejas de los teólogos, de forma tal que, por muy poca razón que tengan, los más atrevidos y los que saben vocear más alto son los que tienen mayor poder (como suele suceder en todos los Estados populares), no espero de esa gestión más que algunas cataplasmas que no remediarán la causa del mal, sino que contribuirán a prolongarlo y tornarlo aún más importuno. Mientras que yo, por mi parte, opino que estoy en la obligación de hacer cuanto pueda para obtener completa satisfacción de dichas injurias y también, de paso, de las de Utrecht; y pienso también, si no consigo que se me haga justicia (y preveo que será harto difícil obtenerla), en alejarme por completo de estas Provincias. Mas como todo sucede aquí muy despacio, tengo la seguridad de que transcurrirá más de un año antes de que tal cosa ocurra.

---

[56] Otro de los profesores de teología de Leiden que a partir de 1646 sostendrán la polémica contra Descartes y el cartesianismo. Publicó *La blasfemia de Descartes*.

[57] «Blasfema quien considera, como ha hecho mal en considerar Descartes, que Dios puede engañar.»

No me atrevería a referirle a Vuestra Alteza tales nimiedades si no fuera por el favor que me hace al desear leer los libros del señor Hoguelande y de Regius porque los autores han puesto en ellos cosas que tienen que ver conmigo, lo cual me mueve a pensar que no le desagradará enterarse por mí de todo cuanto me afecta; sin contar con que la obediencia y el respeto que le debo me obliga a rendirle cuentas de mis asuntos.

Mucho agradezco a Dios que ese doctor al que Vuestra Alteza prestó el libro de mis *Principios* haya pasado una larga temporada sin ir a verla, puesto que ello es señal de que no hay nadie enfermo en la corte de la Electora; y cuando en el lugar en que residimos es general el buen estado de salud, nos parece que la nuestra es más perfecta, cosa que no sucede si nos hallamos rodeados de enfermos. Dicho médico habrá tenido, así, más ratos de asueto para poder leer el libro que ha tenido Vuestra Alteza la bondad de prestarle; y quizá le haya dado, desde entonces, opinión de mayor fundamento.

Mientras escribo esta carta, recibo otras de La Haya y de Leiden, que me informan de que ha quedado diferida la asamblea de los Curadores, de forma tal que todavía no les ha sido entregada mi misiva. Y veo que han convertido en asunto de envergadura una simple querella. Me dicen que los teólogos pretenden ser los jueces que la zanjen, es decir, someterme aquí a una inquisición más severa de lo que fue nunca la de España, y presentarme como adversario de su religión. Y, en vista de ello, me aconsejan que me ampare en la influencia del señor Embajador de Francia y en la autoridad del príncipe de Orange, no para que se me haga justicia sino para que intercedan e impidan que mis enemigos se propasen aún más. Creo, no obstante, que no seguiré ese consejo, pues me parece que lo mejor es que vaya disponiendo poco a poco lo necesario para irme de aquí. Pero opine lo que opine y haga lo que haga, y en cualquier lugar del mundo en que resida, nunca habrá nada que me sea más caro que acatar lo que me mande Vuestra Alteza y dar celosa fe de que soy...

(De Isabel a Descartes)
Crossen, mayo de 1647

Señor Descartes:

Tres semanas hace que me enviaron el impertinente corolario del profesor Triglandius, informándome, además, de que no fue la razón la que derrotó a aquellos que tomaban vuestro partido, sino que los

obligó a callar el tumulto de la Academia; y de que el profesor Stuard (gran lector, pero de opiniones muy mediocres) se proponía refutar vuestras *Meditaciones metafísicas*. Y sí he pensado en que todo esto os disgustaría tanto como la calumnia del discípulo de Voetius,[58] pero no en que pudiera impulsaros a salir de Holanda, como me decís en vuestra carta del 10 de este mes, ya que es indigno de vos dejar campo libre a vuestros enemigos y podría interpretarse como una suerte de destierro que os perjudicaría más que todo cuanto puedan hacer en contra de vos los señores teólogos, ya que la calumnia no es daño de gran alcance en una tierra en la que ni siquiera los gobernantes pueden librarse de ella ni castigar a quienes la propalan. Tal es la elevada contribución que sólo por la libertad de palabra paga el pueblo; y como la de los teólogos recibe doquier trato privilegiado, nadie podría ponerle límites en un Estado popular. Por eso pienso que podríais daros por satisfecho si consiguierais lo que vuestros amigos de Holanda os aconsejan que solicitéis, aunque no debéis seguir su criterio en lo que a esa petición se refiere, y la resolución que habéis tomado se compadece mejor con un hombre libre y seguro de sus hechos. Mas si mantenéis vuestro propósito de dejar el país, yo abandonaré el mío de regresar a él, a menos que me reclamen los intereses de mi Casa, y me parecerá preferible esperar aquí a que el desenlace de los tratados de Münster, o cualquier otra coyuntura, me devuelva a mi patria.

Las posesiones de la Electora viuda se hallan en lugar bastante adecuado para mi complexión y más próximas al sol que Berlín en dos grados. Las rodea el río Oder, y los campos son muy fértiles. El pueblo está aquí ya más repuesto de la guerra que allá, aunque los ejércitos ocuparon por más tiempo estas tierras y las dañaron más con el fuego. Hay en esta época en algunas aldeas tan gran cantidad de mosquitos que asfixian a animales y hombres, y dejan a algunos sordos y ciegos. Llegan como una nube, y se van lo mismo. Los lugareños creen que se trata de un sortilegio, pero yo lo atribuyo a la inusual crecida de las aguas del Oder, que este año ha durado hasta finales de abril, época en que hacía ya mucho calor.

Recibí al cabo de dos días los libros de los señores Hogeland y Roy, mas los despachos sólo me han dejado tiempo para leer el principio del primero, en el que habrían sido muy de mi agrado las pruebas de la existencia de Dios si no me tuvieseis acostumbrada a buscarlas en los principios de nuestro conocimiento. Pero las comparaciones con

[58] Martin Schoockius, discípulo de Voetius y profesor en Groningen.

las que muestra que el alma va unida al cuerpo y fuerza le es acomodarse a su forma y participar en las cosas malas y buenas que le suceden no acaban de satisfacerme, pues esa materia sutil, que dice que el calor o la fermentación se encierran dentro de otra más grosera, sigue siendo, no obstante, corporal y recibe la presión y el movimiento a través del número y la superficie de sus partes diminutas, cosa que no puede sucederle al alma, que es inmaterial.

Mi hermano Felipe, que me ha hecho llegar ambos libros, me manda decir que hay otros dos de camino; y como yo no he encargado ninguno, creo que deben de ser vuestras *Meditaciones* y vuestros *Principios de Filosofía* en francés. Siento especial impaciencia por ver este último, ya que le habéis añadido cosas que no estaban en el texto latino, y supongo que estarán en el libro 4, puesto que los otros tres me parecen tan claros que no pueden serlo más.

El médico del que os hablé hace tiempo me ha dicho que tenía algunas objeciones relativas a los minerales, aunque dice también que no se atrevería a enviároslas sin haber examinado antes otra vez vuestros principios. Pero el ejercicio de su profesión lo tiene muy ocupado. Las gentes de esta comarca creen de forma pasmosa en los médicos, aunque me parece que, si no fuera por la gran suciedad en que viven el pueblo y los nobles, necesitarían de ellos menos que cualesquiera otras personas, pues aquí el aire es de gran pureza. Yo también me encuentro con mejor salud que en Holanda. Mas no querría haber vivido aquí siempre, ya que, de no ser por mis libros, nada me impediría caer en los mayores extremos de estulticia. Y bastarían esos libros para proporcionarme completa satisfacción si pudiera, además, daros testimonio de en cuánta estima tengo esa bondad que seguís mostrando para con vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
La Haya, a 6 de junio de 1647

Señora:

De paso por La Haya, camino de Francia, y al no poder tener el honor de presentarme ante Vuestra Alteza para recibir sus órdenes y ofrecerle mis respetos, cumplía que escribiera estas líneas para asegurarle que, aunque cambiase de tierra, nunca cambiaría la celosa

devoción que por ella siento. He recibido hace dos días una carta de Suecia, del señor embajador residente de Francia en ese país, en la que me hace una pregunta de parte de la reina, que por él me conoce, pues éste le había mostrado mi respuesta a otra carta que me había escrito tiempo atrás. Y la forma en que describe a esa reina, y también palabras suyas que me refiere, me hacen sentir por ella tan alta estima que creo que Vuestra Alteza y ella serían dignas de platicar una con otra y que hay en el mundo tan pocas personas así que a Vuestra Alteza no le resultaría dificultoso trabar estrecha amistad con ella, cosa que, amén de lo satisfactorio que le resultaría a su inteligencia, sería deseable por más de un motivo. Había escrito yo hace tiempo a ese amigo mío, embajador residente en Suecia, en respuesta a una carta en que me hablaba de la reina, que no sentía extrañeza por lo que me contaba porque, al caberme el honor de conocer a Vuestra Alteza, sabía hasta qué punto las personas de alta cuna podían ser superiores a las demás, etc. Pero no recuerdo si fue ésa la carta la que le enseñó, u otra anterior; y, como parece probable que a partir de ahora le muestre cuantas cartas reciba de mí, intentaré que haya siempre en ellas alguna cosa que dé motivos a la reina para desear la amistad de Vuestra Alteza, a menos que Vuestra Alteza me lo prohíba.

Han hecho callar a los teólogos que querían perjudicarme, pero ha sido con halagos y teniendo buen cuidado de no ofenderlos, cosa que ahora se achaca a los tiempos que corren; mas mucho me temo que esos tiempos han de durar ya para siempre y que dejarán a esos teólogos tomar tanto poder que no habrá quien pueda soportarlos.

La edición en francés de mis *Principios* está casi concluida; y en lo tocante a la Dedicatoria,[59] que no imprimirán hasta el final, envío junto con esta carta una copia a Vuestra Alteza para que si algo no le agrada y piensa que debe decirse de otra forma, tenga a bien hacérselo saber a quien ha de ser toda su vida...

[59] Es la dedicatoria, en forma de carta, a «la Serenísima Princesa Isabel, primogénita de Federico, Rey de Bohemia, Conde palatino y Príncipe Elector del Imperio». Págs. 3-4 de los *Principios de la filosofía*, *op. cit.*

De Descartes a Isabel
Egmond, a 20 de noviembre de 1647

Señora:

Puesto que me tomé ya la libertad de avisar a Vuestra Alteza de la correspondencia que he comenzado a mantener con Suecia, me creo en la obligación se seguir hablándole de ella y decirle que he recibido hace poco cartas del amigo que allí tengo, en las que me informa de que, habiendo ido la reina a Uppsala, donde está la Academia de ese país, quiso oír una disertación del profesor de elocuencia,[60] al que tiene por el hombre más hábil y sensato de esa Academia, y le puso como asunto el Bien Supremo de esta vida; mas, tras escucharlo, dijo que todos se limitaban a tocar de forma superficial esas cuestiones y que sería menester saber qué opinaba yo. Y mi amigo le respondió que me tenía por muy remiso a escribir sobre tales cosas; pero que, si era deseo de Su Majestad que él me pidiera esa opinión, no creía que yo dejase de satisfacer ese deseo. Tras lo cual, la reina le encargó de forma muy expresa que me la pidiera y le hizo prometer que me escribiría en el siguiente correo ordinario. Y mi amigo me aconseja que responda y envíe mi carta a la reina; y él se la presentará, y me asegura que será bien recibida.

Me ha parecido que no debía descuidar esa oportunidad y considerando que, cuando me escribió esto que he dicho, no podía haber recibido aún la carta en que le hablaba de las que tuve el honor de escribir a Vuestra Alteza acerca de ese mismo asunto, pensé que ya no venía al caso el propósito que albergué yo al enviársela y que había que procurar lo mismo de otro modo; y, en consecuencia, he escrito una carta a la reina, en la que, tras dar en pocas palabras mi opinión, añado que he omitido muchas cosas, pues, sabiendo de cuántos asuntos se compone el gobierno de un gran reino y que Su Majestad los atiende en persona, no me atrevo a solicitar de ella más prolongada audiencia; pero que envío al señor Chanut algunos escritos en los que me he extendido más acerca de la misma materia para que si le place verlos, éste pueda presentárselos.

Los escritos que mando al señor Chanut son las cartas que tuve el honor de escribir a Vuestra Alteza acerca del libro de Séneca *De*

[60] Johann Freinsheim (1608-1660), filólogo alemán, profesor de política y de elocuencia en la Universidad de Uppsala, pronunció una conferencia sobre el «Bien Supremo» en presencia de la reina Cristina y se convirtió en bibliotecario e historiador de la reina en 1647.

vita beata, hasta la mitad de la sexta, en la que, tras haber definido las pasiones en general, pongo que hallo dificultades para enumerarlas. Le envío también el librito del *Tratado de las pasiones*, que me ha costado mucho transcribir de un borrador muy confuso que había conservado. Y le ruego que no presente en seguida esos escritos a la reina, pues temo faltar al respeto que debo a Su Majestad enviándole cartas que escribí para otra persona, en vez de escribir para ella lo que pudiera suponer que iba a ser de su agrado; pero que le hable de ellos, si le parece bien, diciendo que se los he mandado a él, y luego, si la reina desea verlos, quedaré libre del escrúpulo dicho; y le digo también que me parece que quizá le resulte más grato ver lo que escribí a otra persona que algo dirigido a ella, ya que así podrá tener mayor seguridad de que nada he cambiado o modificado en su honor.

No me ha parecido a propósito decir nada más de Vuestra Alteza, ni tan siquiera su nombre, aunque no podrá ignorarlo con lo que ya sabe por mis cartas anteriores. Mas considerando que aunque es hombre de gran virtud y siente gran estima por las personas de mérito, por lo que no me cabe duda de que honra a Vuestra Alteza tanto como debe hacerlo, pocas veces la ha mencionado en sus cartas, aunque yo sí lo haya hecho en todas las mías, pienso que es posible que no quiera hablar de Vuestra Alteza a la reina por no saber si lo aprobarían o no quienes le han dado su cargo. Pero, si en adelante tengo ocasión de escribir a la reina en persona, no necesitaré ya intérprete alguno; y lo que pretendí en esta ocasión, al enviarle esos escritos, era conseguir que se interesase más por esas ideas y que, si eran de su agrado, como me han dicho que pueden serlo, tuviera ocasión de conversar de ellas con Vuestra Alteza, de quien seré toda la vida...

(De Isabel a Descartes)
Berlín, a 5 de diciembre de 1647

Señor Descartes:

Habiendo recibido hace pocos días la traducción francesa que me habéis enviado de vuestras *Meditaciones metafísicas*, es menester que os la agradezca; y no me es posible mostraros mi reconocimiento por todas vuestras bondades sin pediros que tengáis una más y disculpéis, así, la incomodidad que pueda causaros el desatender con tanta frecuencia vuestras provechosas meditaciones para leer y dar respuesta a estas cartas mías, cuyos asuntos no podrían interesaros de no ser por

vuestra amistosa parcialidad. Pero, al haber recibido ya tantas pruebas de ella, la doy por supuesta y me atrevo, por lo tanto, a deciros con qué satisfacción he leído esa traducción por cuanto me permite apropiarme en mayor grado de vuestras ideas al verlas expresadas en una lengua que uso de ordinario, aunque creo que anteriormente ya las había comprendido bien.

Cuantas veces vuelvo a leer las objeciones que os han hecho, me admira más que sea posible que personas que han dedicado tantos años a la meditación y el estudio no consigan comprender cosas tan sencillas y tan claras; y que la mayoría de esas personas, al discutir de lo cierto y lo falso, parezcan no darse cuenta de cómo hay que entender tales cosas; y también de que el señor Gassendius,[61] que goza de gran reputación de hombre sabio, haya seguido los pasos del inglés,[62] formulando además objeciones más insensatas que las de todos los otros.

Y debéis ver en esto cuán necesitado está el mundo de ese *Tratado de la erudición* que queríais escribir hace tiempo. Sé que sois demasiado caritativo para negarle al público algo tan provechoso y que, en consecuencia, no es menester que os recuerde la promesa que hicisteis a vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
Egmond, a 31 de enero de 1648

Señora:

He recibido la carta de 23 de diciembre de Vuestra Alteza casi inmediatamente después de la anterior, y reconozco que no sé qué responder a ésta, porque Vuestra Alteza manifiesta en ella que desea que escriba el *Tratado de la erudición* del que tuve hace tiempo el honor de hablarle. Y no hay nada que más desee, ni con más celoso empeño, que obedecerla en cuanto me mande; pero le diré aquí las razones por

[61] Pierre Gassendi (1592-1665), filósofo francés de orientación sensualista, fue el autor de la quinta serie de objeciones a las *Meditaciones*.

[62] Thomas Hobbes (1588-1679), filósofo inglés de tendencia empirista, autor conocido por su *Leviathan* (1651), publicó sobre el tema *De corpore* (1655) y *De homine* (1657), y fue el autor de la tercera serie de objeciones a las *Meditaciones*.

las que había desechado el propósito de hacer ese tratado; y si no dejan satisfecha a Vuestra Alteza, volveré a proponérmelo.

La primera es que no puedo poner todas las verdades que deberían aparecer en él sin irritar demasiado a las gentes de la Escuela, y no me encuentro en situación en que pueda despreciar por completo su inquina. La segunda es que ya he tratado de algunas cosas que quería poner en él en un prefacio que abre la traducción francesa de mis *Principios*, que Vuestra Alteza debe de haber recibido ya, a lo que creo. La tercera es que tengo ahora otra obra entre manos, que espero sea más del agrado de Vuestra Alteza: se trata de la descripción de las funciones de los animales y los hombres. Pues los borradores que hice hace doce o trece años, y que ya conoce Vuestra Alteza, fueron a caer en manos de varias personas que los transcribieron mal, y me he creído en la obligación de volver a escribirlos. Me he aventurado, incluso (aunque sólo desde hace ocho o diez días), a querer explicar en esta obra el modo en que se forman los animales desde el principio de su origen. Y me refiero a los animales en general, pues, en lo que se refiere al hombre en particular, no me atrevería a hacerlo por no tener experiencia suficiente para ello.

Considero, por lo demás, que lo que resta de este invierno va a ser un tiempo de sosiego como no volveré a tener otro quizás en la vida; y por eso prefiero dedicarlo a este estudio, mejor que a algo que no exija tanta atención. La razón que me hace temer un porvenir menos tranquilo es que voy a verme en la obligación de regresar a Francia el verano próximo y pasar allí el invierno siguiente, a lo que me obligan mis asuntos domésticos y algunas otras razones. También me han hecho en ese país el honor de ofrecerme una pensión en nombre del rey, sin que yo la haya solicitado. Y no será tal cosa bastante para retenerme allí, mas en un año pueden suceder muchas cosas, aunque ninguna que consiga impedirme que prefiera la dicha de vivir en el lugar en que se halle Vuestra Alteza, si se presenta esa ocasión, a la de residir en mi propia patria o en cualquier otro lugar.

No espero recibir respuesta en mucho tiempo a la carta del Bien Supremo, porque estuvo detenida casi un mes en Amsterdam por culpa de la persona a quien se la entregué para que la enviara; pero no bien tenga alguna noticia de ella, no dejaré de hacérselo saber a Vuestra Alteza. No puse nada nuevo que mereciese que se la enviara. He recibido desde entonces algunas cartas de aquel país en que me cuentan que están esperando las mías y, por lo que me escriben de esa princesa, debe de ser muy virtuosa y tener muy buen criterio. Me

dicen que van a presentarle la traducción de mis *Principios*, y me aseguran que leerá la primera parte con mucha satisfacción, y que estaría dispuesta a hacer lo mismo con el resto si se lo permitiesen los asuntos de gobierno.

Envío junto con esta carta un librillo[63] de poca importancia, y no lo incluyo en el mismo paquete porque no vale el precio del porte; me han obligado a escribirlo los insultos del señor Regius; ha salido de la imprenta antes de que yo lo supiera y le han añadido, incluso, unos versos y un prefacio que no apruebo, aunque los versos sean del señor Heydanus;[64] pero no se ha atrevido a poner su nombre, cosa que, por otra parte, no debía hacer. Considéreme Vuestra Alteza...

(De Isabel a Descartes)
Crossen, a 30 de junio de 1648

Señor Descartes:

La inflamación que tengo en el brazo por culpa de un cirujano que, al sangrarme, me seccionó en parte un nervio me ha impedido responder antes a vuestra carta del 7 de mayo, en la que encuentro una nueva muestra de vuestra cumplida generosidad al ver cuánto lamentáis salir de Holanda, por pensar que en ese lugar podíais concederme el placer de conversar con vos, que es, en verdad, el mayor bien al que yo aspiraba y lo único que me ha hecho meditar en la forma de planear un regreso que propiciarían tanto la solución de los asuntos de Inglaterra como la falta de esperanza de que se solucionen los de Alemania.[65]

Mas, entretanto, se está hablando del viaje que propusisteis hace tiempo, y se ordenó a la madre de la persona a la que vuestro amigo dio vuestras cartas que velara por que se realizase sin que se llegara a saber en su país que la empresa no era cosa suya, sino que venía de más arriba.[66] Mal se escogió a esa bendita señora para guardar un se-

---

63 *Notae in programma quoddam*.

64 Abraham van den Heyden (1597-1676), pastor protestante, profesor de teología en Leiden y uno de los más fervientes partidarios de Descartes.

65 Guerra civil en Inglaterra; ocho meses después de la presente carta el monarca Carlos I será decapitado. Guerra de los Treinta Años en Alemania, que finalizará a los pocos meses con los tratados de Westfalia.

66 El «amigo» es Chanut, la «persona» es la reina Cristina y la «madre» es la reina madre, la viuda de Gustavo Adolfo II.

creto, puesto que nunca guardó ninguno. No obstante, está poniendo mucho empeño en cumplir el resto de su cometido, y querría que se sumase a él una tercera persona, que no está en condiciones de hacerlo, aunque lo ha dejado al arbitrio de su familia, que se mostrará, sin duda, favorable al viaje; y si le envían el dinero necesario, está resuelta a ponerse en camino, ya que en las presentes circunstancias es posible que pueda favorecer a aquellos a quienes le cumple hacerlo; y podría viajar con la bendita señora que antes he dicho, que no tiene intención de permanecer más tiempo aquí. Sólo eso ha cambiado de las razones que os escribieron en contra de ese viaje; y las que más podrían dar al traste con él son o que se muriese esa señora (cuya salud es bastante quebradiza), o que tuviera que regresar antes de que llegase la respuesta de la familia de la otra persona. Recibí del país en cuestión, hace tres semanas, una carta muy cortés, colmada de amabilidades y palabras amistosas, pero en la que no se hace mención alguna de vuestras cartas ni de lo que antes he referido, pues el recado para la señora en cuestión no llegó sino de palabra y en un correo especial.

Todavía no os he informado de mi lectura de la traducción francesa de vuestros *Principios de filosofía*. Aunque necesito que me expliquéis algo que hay en el prefacio, no lo pongo aquí para no alargar en exceso esta carta. Pero quiero hablaros de ello en otra ocasión, y me cabe la seguridad de que aunque cambiéis de residencia, siempre tendréis las mismas caridades para con vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
París, junio o julio de 1648

Señora:

Aunque sé muy bien que el lugar y la situación en que me hallo no me permiten ocasión alguna de ser de utilidad a Vuestra Alteza, no cumpliría ni con mi deber ni con mi devoción si, tras haber llegado a una nueva residencia, dejase de renovarle mi disposición a la más humilde obediencia. He encontrado aquí las cosas de tal forma que ninguna prudencia humana hubiera podido preverlas. El Parlamento se reúne en la actualidad a diario con las demás Cortes soberanas para deliberar acerca de cierto orden que quieren todos que se ponga en el

manejo de las finanzas, y se hace con el consentimiento de la reina, de suerte tal que hay motivos para pensar que irá el asunto para largo, mas no es fácil saber qué resultará de todo ello. Se dice que la pretensión es conseguir dinero suficiente para proseguir la guerra y mantener grandes ejércitos, aunque sin tiranizar al pueblo; y si se toma ese camino, creo que será la forma de alcanzar por fin una paz generalizada. Pero, en tanto esto sucede o no sucede, más me habría valido quedarme en un país en que esa paz ya existe; y si no escampan pronto estas tormentas, tengo intención de regresar a Egmond dentro de seis semanas o dos meses y de quedarme allí hasta que el cielo de Francia se muestre más sereno. Y, entretanto, estando como estoy con un pie en cada país, me parece muy dichosa esta situación por la libertad que me proporciona. Y creo que aquellos a los que favorece mucho la fortuna se diferencian sobre todo de los demás en que los contratiempos que les suceden los afectan más, y no en que gocen de mayores venturas, porque todos los motivos de contento que tienen los ven como habituales y no los impresionan tanto como las aflicciones, que les llegan cuando menos las esperan y sin que estén en modo alguno preparados para ellas. Y esto que digo debe servir de consuelo a aquellos a quienes no suele serles propicia la fortuna, que yo querría ver tan sumisa a los deseos de Vuestra Alteza como lo estaré yo toda mi vida...

(De Isabel a Descartes)
Crossen, julio de 1648

Señor Descartes:

No hay parte alguna del mundo en que podáis estar desde la que no aproveche a mi contento el que os toméis la molestia de enviarme noticias vuestras. Pues bien creo que cuanto os suceda deberá seros siempre favorable, ya que Dios es demasiado justo para enviaros desdichas tan grandes que no pueda vuestra sensatez sacar ventaja de ellas, como sucede con esos imprevistos desórdenes de Francia que salvaguardan vuestra libertad al obligaros a regresar a Holanda, ya que, de otra forma, la Corte os la habría robado, por mucho empeño que hubierais puesto en impedirlo. Y a mí me traen esas noticias la satisfacción de permitirme esperar que tendré la dicha de volver a veros en Holanda, o en otro lugar.

Creo que habréis recibido la carta en que se os hablaba de ese otro viaje que podía hacerse si los amigos del viajero lo aprobaban por con-

siderarlo, en la actual circunstancia, conveniente para sus intereses. Y, desde que se os habló de él, esos amigos han pedido que se haga, y han provisto fondos para los gastos necesarios. Pero, entretanto, aquellos de quienes dependía su inicio fueron estorbando día a día los preparativos que eran menester, movidos por razones tan endebles que ni ellos mismos se atreverían a admitirlas. Y ahora, en cambio, dan tan poco tiempo a la persona que tiene que viajar para que se prepare que será imposible que esté dispuesta a tiempo; y a ella, por una parte, le contraría no cumplir su palabra, y, por otra, sus amigos podrían creer que no ha tenido voluntad o coraje para sacrificar su salud y su sosiego al interés de una Casa por la que ahora y siempre querría dar la vida si se la pidieran. Y todo esto la tiene un tanto disgustada, mas no le causa sorpresa pues está acostumbrada de largo a que le censuren las faltas ajenas (incluso en aquellas ocasiones en que no quería desentenderse de ellas) y a no buscar satisfacción sino en el testimonio que le da su conciencia de haber cumplido con su deber. No obstante, ello la obliga a apartar la mente por cierto tiempo de cuestiones más gratas; y aunque tenéis razón cuando decís que aquellos a quienes favorece mucho la fortuna se diferencian de los demás en que los afectan más los contratiempos y no en que cuentan con satisfacciones mayores, porque hay pocos que pongan su satisfacción en objetos verdaderamente dignos (aunque si lo pretendido fuera favorecer a todo el mundo y, en especial, a las personas con merecimientos, de la posibilidad de hacerlo con desahogo se derivarían más satisfacciones de las que pueden pretender aquellos a quienes la fortuna niega tan ventajosa oportunidad), nunca he de aspirar yo a satisfacción mayor que a la de poder dar testimonio de en cuánto valoro la bondad que demostráis hacia vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Isabel a Descartes)
Crossen, a 23 de agosto de 1648

Señor Descartes:

Os hablaba en mi última carta de una persona que, sin haber cometido falta alguna, estaba en peligro de perder la buena opinión que de ella tienen la mayoría de sus amigos y quizá la benevolencia con que la consideran. Y ahora ha quedado libre de ese peligro de forma

bastante extraordinaria, pues la otra persona, a quien había hecho saber cuánto tiempo le era preciso para reunirse con ella, le responde que la habría esperado gustosa si no fuera porque su hija ha cambiado de intenciones, por pensar que podría no ser conveniente que tuviera que ver tan de cerca con gentes de otra creencia. Y es ésta una forma de proceder que, en mi opinión, se compadece mal con las alabanzas que vuestro amigo hace de quien así procede, al menos si se comporta de esa forma por propia voluntad y no se trata, como sospecho, de la debilidad de carácter de su madre, de quien no se ha separado, desde que comenzó este asunto, una hermana cuyo sustento depende del partido contrario a la Casa de la primera persona de la que he hablado. Vuestro amigo os lo podría aclarar, si es que os parece oportuno preguntarle algo. O quizás os escriba acerca de ello *motu proprio*, ya que dicen que es dueño por completo de esa mente que tanto alaba. Y no sé qué más podría añadir, si no es que no me parece que este suceso pueda incluirse entre las contrariedades de la persona a quien le acaece, puesto que la libra de un viaje del que le vendrían daños seguros (como la pérdida de la salud y el sosiego, junto con las cosas enojosas que hubiera tenido que soportar en una nación bárbara) mientras que el bien que de su viaje podían esperar otros seguía siendo incierto. Y si hay afrenta en el comportamiento que con ella han tenido, creo que redundará por entero en sus autores, puesto que da fe de su inconstancia y de la ligereza de su carácter y todos los que conocen a la persona afectada saben también que no ha tenido arte ni parte en esas burlas.[67]

En lo que a mí se refiere, pienso seguir aquí hasta que sepa el desenlace de los asuntos de Alemania e Inglaterra, que parecen pasar ahora por una crisis. Nos sucedió hace unos días algo gracioso aunque molesto. Mientras la Electora paseaba con su séquito por un bosque de robles, se nos cubrió de pronto todo el cuerpo, menos la cara, de un sarpullido como el del sarampión, pero sin fiebre ni más daño que una comezón intolerable. Los supersticiosos pensaron que éramos víctimas de un hechizo; pero los lugareños nos decían que aparece a veces en los árboles un rocío venenoso que, al caer en forma de polvo, infecta así a quienes por allí pasan. Y es notable que todos cuantos remedios ideó cada cual para achaque tan nuevo, tales como baños, sangrías, ventosas, sanguijuelas y purgas, no sirvieron de nada. Si os

---

[67] Toda esta conversación sin nombres se refiere a la persona Cristina de Suecia, que había manifestado no desear la visita de Isabel de Bohemia.

cuento esto es porque presumo que quizás halléis en ello confirmación para algunas de vuestras doctrinas.

Tenedme, señor Descartes, por vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

(De Descartes a Isabel)
Egmond, octubre de 1648

Señora:

He tenido al fin la dicha de recibir las tres cartas que Vuestra Alteza me hizo el honor de escribirme; y no es que hayan estado en malas manos. Pero la primera, de 30 de junio, la llevaron a París mientras yo estaba ya en camino para regresar a este país; y quienes la recibieron en mi lugar esperaron noticias mías antes de enviármela, y así es como no he podido tenerla hasta hoy, en que me llega también la de 23 de agosto, por la que me entero de un proceder injurioso que me causa pasmo; y quiero creer, como también cree Vuestra Alteza, que no se debe a quien se le atribuye. Sea como fuere, no creo que esa persona deba sentir contrariedad por no realizar un viaje en el que, como Vuestra Alteza dice muy bien, los incómodos eran ciertos y las ventajas muy inciertas. En lo que a mí toca, he concluido, gracias a Dios, lo que no me quedaba más remedio que hacer en Francia y no siento haber ido, pero mucho más me satisface haber vuelto. A nadie he visto cuya condición fuera digna de envidia, y los que más destacan me han parecido los más dignos de compasión. No podía haber ido en época más favorable para darme cuenta de cuán dichosa es la vida tranquila y retirada y cuán rebosantes de riqueza, las fortunas más mediocres. Si compara Vuestra Alteza su situación con la de las reinas y las demás princesas de Europa, hallará la misma diferencia que entre quienes están en el puerto y allí gozan de reposo, y quienes se hallan en mar abierto mientras los zarandean los vientos de una temible tempestad. Y aunque sea un naufragio lo que nos ha arrojado al puerto, mientras no carezcamos en él de las cosas necesarias para la subsistencia, no debemos estar menos satisfechos que si hubiéramos llegado de otra forma. Lo que atribula a quienes actúan y cuya felicidad depende por completo de los demás no es ese vapor venenoso que descendió de los árboles sobre los apacibles paseantes, sino muy eno-

josos sucesos que les llegan hasta lo más hondo del corazón. Y espero que Vuestra Alteza sólo tenga dañada la parte externa de la piel, que, lavada en el acto con un poco de aguardiente, creo que se habría visto libre de toda molestia.

Desde hace cinco meses, no he recibido carta alguna del amigo del que había hablado anteriormente a Vuestra Alteza. Y, como en la última me hacía un puntual relato de las razones que habían impedido responderme a la persona a la que había entregado mis cartas, creo que su silencio sólo se debe a que todavía está esperando esa respuesta o, quizás, a que se avergüenza un tanto de no tener, en contra de lo que había supuesto, ninguna que enviarme. Y no quiero ser yo el primero en escribir para que no le parezcan mis cartas un reproche. Mientras estuve en París, no dejé de tener frecuentes noticias suyas por sus deudos, que las recibían cada ocho días. Pero como le habrán comunicado que estoy aquí, no dudo de que me escribirá y me dirá lo que sepa del asunto a que se refiere a Vuestra Alteza, porque sabe el gran interés que en ello tengo. Aunque los que no han tenido el honor de tratarla, ni conocen de cerca sus virtudes, no pueden concebir hasta qué punto es posible ser, como lo soy yo...

(De Descartes a Isabel)
Egmond, a 22 de febrero de 1649

Señora:

Entre varias nuevas enojosas que me han llegado últimamente de diferentes lugares, la que me ha afectado de forma más dolorosa ha sido la de la enfermedad de Vuestra Alteza. Y aunque también he sabido que había sanado ya de ella, no por eso he dejado de notar cierta tristeza, que tardará aún bastante en disiparse. La inclinación a escribir versos que tuvo Vuestra Alteza mientras duró su mal me recuerda a Sócrates, pues Platón cuenta que sintió deseo semejante mientras se hallaba en prisión. Y creo que ese talante de hacer versos procede de una violenta agitación de los espíritus animales, que podría alterar por completo la razón de quienes no tienen la mente bien asentada, mas sólo acalora un poco a los de intelecto firme y los inclina a la poesía. E interpreto ese arrebato como señal de un alma más fuerte y elevada que la del común de los mortales.

Y si no supiera que así es la de Vuestra Alteza, temería que se hallara extraordinariamente afligida tras conocer el funesto desenlace

de las tragedias inglesas;[68] pero bien sé que, como Vuestra Alteza está habituada a las adversidades de la fortuna y ha visto su vida en peligro no ha mucho, no la sorprenderá ni le hará sentir tanta tribulación la noticia de la muerte de uno de sus deudos como le sucedería si no hubiera pasado antes por otras aflicciones. Y aunque una muerte de tan gran violencia pueda parecer más espantosa que la que nos llega en el lecho es, si lo pensamos bien, más gloriosa, más feliz y menos dolorosa, de forma tal que, en el presente caso, lo que aflige más al común de los hombres debe servir de consuelo a Vuestra Alteza. Pues es muy glorioso morir en circunstancias en que se cuenta con la compasión universal y los elogios y añoranzas de todos cuantos albergan algún sentimiento de humanidad. Y es seguro que, sin esa prueba, la clemencia y las demás virtudes del rey recientemente fallecido no habrían destacado nunca tanto ni se las habría apreciado hasta el punto en que se las aprecia ahora y las apreciarán en el porvenir todos cuantos lean su historia. Tengo también la seguridad de que, en sus últimos momentos, le habrá proporcionado su conciencia más contento que enojo su temple airado, que es la única pasión triste que, a lo que dicen, mostraba. Y en lo que al dolor se refiere, no hago cuenta de él, pues es tan breve que si los asesinos pudieran recurrir a la fiebre, o a alguna de las otras enfermedades de las que suele echar mano la naturaleza, para sacar a los hombres del mundo, motivos habría para considerarlos más crueles que cuando los matan de un hachazo. Pero no me atrevo a demorarme más en asunto tan funesto; sólo quiero añadir que vale mucho más quedar libre por completo de una esperanza falsa que perseverar en ella en vano.

Mientras escribo estas líneas, me llegan cartas de un lugar de donde no me llegaba ninguna desde hacía siete u ocho meses; y, entre otras, una de esa persona a quien envié hace un año el *Tratado sobre las pasiones*, en la que me agradece el envío de su puño y letra.[69] Y ya que recuerda, después de tanto tiempo, a hombre de tan poca importancia como yo, es de creer que no echará al olvido el responder a las cartas de Vuestra Alteza, aunque haya tardado cuatro meses en hacerlo. Me dicen que encargó a persona próxima a ella que estudiase el libro de mis *Principios* para allanarle su lectura. No creo, empero, que cuente

---

68 Carlos I, rey de Inglaterra y tío de Isabel, había sido decapitado trece días antes (9 de febrero).

69 Se conservan las cartas de Chanut y de Cristina de Suecia del 12 de diciembre de 1648. Es esta última la que agradece el envío del libro.

con ocios suficientes para estudiarlo a fondo, por mucho que parezca estar resuelta a ello. Me agradece expresamente el *Tratado de las pasiones*, mas no hace mención alguna de las cartas que lo acompañaban; y nada que a Vuestra Alteza se refiera me dicen desde ese país. De lo que no puedo deducir sino que, al no ser las condiciones de la paz con Alemania tan ventajosas para su Casa como habrían podido serlo, quienes contribuyeron a ello no están seguros de que Vuestra Alteza no los quiera mal y, en consecuencia, no desean testimoniarle amistad en forma alguna.

Mucho me ha preocupado, desde que se concluyó esa paz, no tener noticias de que el Elector, hermano de Vuestra Alteza, la hubiera aceptado; y me habría tomado la libertad de escribir a Vuestra Alteza esta opinión mía si hubiera podido suponer que a su hermano le cupieran dudas.[70] Pero, como ignoro las razones concretas que pueda tener, sería temeridad en mí emitir juicios. Sólo puedo decir, de forma general, que cuando se trata de la restitución de un Estado ocupado, o al que se oponen otros que disponen de la fuerza, me parece que quienes sólo cuentan con la equidad y el derecho de gentes, que aboga en su favor, no deben pensar nunca en obtener todo cuanto pretenden; y muchos más motivos tienen para sentirse agradecidos hacia quienes les devuelven una parte, por mínima que sea, que para sentir malquerencia hacia los que conservan el resto. Y aunque no pueda parecer mal que defiendan su derecho cuanto les sea posible mientras deliberan los que tienen la fuerza, pienso que, cuando las conclusiones ya están tomadas, la prudencia los obliga a mostrar que éstas los satisfacen, incluso aunque no sea cierto, y a dar las gracias no sólo a los artífices de que les devuelvan algo, sino también a los que no les arrebatan todo, de forma tal, que de esta manera se granjeen la amistad de unos y otros o, al menos, se libren de su odio, ya que esa amistad puede ser, más adelante, de gran provecho para no caer. Sin contar con que de las promesas a los resultados queda un largo trecho por recorrer y, si quienes tienen la fuerza establecen acuerdos entre sí sin contar con nadie más, fácil les será hallar razones para repartirse lo que, quizá, no habían decidido restituir a un tercero más que por envidias mutuas y para impedir que el que se enriqueciera con tales despojos llegara a ser poderoso en exceso.

[70] La paz a la que alude es el Tratado de Westfalia, firmado en 1648, en el que se reconocieron los derechos de Carlos Luis, hermano de Isabel, sobre el Palatinado del Rin.

La parte más pequeña del Palatinado vale más que el imperio entero de los tártaros o los moscovitas y, tras dos o tres años de paz, será tan grato morar allí como en ningún otro lugar de la tierra. En lo que a mí se refiere, que no tengo lazos que me lleven a vivir en un lugar o en otro, no vería inconveniente alguno en trocar estas Provincias, y Francia misma, por ese país si pudiera hallar en él tranquilidad cierta, y bastaría con la belleza de la comarca para hacerme acudir a ella, aunque no habría lugar en el mundo, por muy rudo y falto de comodidades que fuera, en el que no me considerase dichoso de pasar el resto de mis días si también estuviera en él Vuestra Alteza y pudiera yo serle útil de alguna forma, ya que soy por completo y sin reserva alguna...

(De Descartes a Isabel)
Egmond, a 31 de marzo de 1649

Señora:

Tuve hace alrededor de un mes el honor de escribir a Vuestra Alteza para hacerle saber que había recibido unas cartas de Suecia. Acaban de llegarme otras que me invitan, de parte de la reina, a ir allí esta primavera, para poder hallarme de regreso antes del invierno. Pero he respondido de forma tal que, aunque no me niego al viaje, creo, no obstante, que no saldré de aquí hasta mediados del verano. Y si he solicitado esa demora ha sido por varios motivos y, muy en especial, para, antes de partir, tener el honor de recibir las órdenes de Vuestra Alteza. He declarado ya tan públicamente la celosa devoción que por ella siento que quien me viera indiferencia en cualquier cosa referida a Vuestra Alteza tendría más fundados motivos para pensar mal de mí que si ve que me afano en hallar ocasiones para cumplir con mi deber. Y le ruego, por lo tanto, muy humildemente, que me haga el favor inapreciable de informarme de todo aquello en lo que estime que puedo servirla, a ella o a los suyos, y que no dude de que tiene sobre mí el mismo poder que si hubiera estado siempre al servicio de su Casa. También le ruego que me haga saber qué es de su agrado que responda si acontece que alguien saca a colación las cartas de Vuestra Alteza referidas al Bien Supremo, que mencioné el año anterior en las mías, y manifiesta curiosidad por verlas. Cuento con pasar el invierno en aquel país y no regresar sino el año próximo. Y es de creer que para entonces toda Alemania estará en paz y, si puedo hacer

mi voluntad, pasaré a mi regreso por el lugar en que se halle Vuestra Alteza para poder darle el más cumplido testimonio de que soy...

(De Descartes a Isabel)
Egmond, junio de 1649

Señora:

Puesto que Vuestra Alteza desea saber qué he decidido en lo tocante a mi viaje a Suecia, le diré que persevero en la decisión de hacerlo si la reina sigue manifestando deseos de ello: y el señor Chanut, nuestro embajador residente en aquel país, que ha pasado por aquí hace ocho días de camino para Francia, me ha dicho tantas y tan grandes cosas de esa maravillosa reina que ya no me parece el camino tan largo y fastidioso como antes. Pero no me pondré en ruta antes de haber recibido una vez más noticias de Suecia; e intentaré esperar a que regrese allá el señor Chanut para hacer el viaje juntos, ya que creo que lo enviarán de nuevo a ese país. Por lo demás, sería para mí una gran dicha que, tras llegar a allí, pudiera servir en algo a Vuestra Alteza. No dejaré de buscar con gran empeño ocasiones para ello ni tendré empacho en escribir sin rodeos cuanto haga o piense al respecto, ya que, al ser imposible que haya en ello intención alguna de perjudicar a quienes debo respeto, y ateniéndome a la máxima de que los caminos justos y honrados son los más útiles y los más seguros, espero que, aunque alguien lea las cartas que escriba, nadie podrá darles una interpretación torcida ni podrán caer en manos de personas tan injustas que les parezca censurable que cumpla con mi deber y haga pública profesión de ser...

(De Descartes a Isabel)
Estocolmo, a 9 de octubre de 1649

Señora:

Habiendo llegado hace cuatro o cinco días a Estocolmo, una de las primeras cosas a las que me obliga mi deber es a volver a ponerme humildemente a disposición de Vuestra Alteza para que no dude de que la mudanza de clima y de país no puede ni cambiar ni menguar mi celosa devoción. No me ha cabido aún el honor de ver a la reina sino en dos ocasiones, aunque me parece que la conozco ya

lo suficiente para atreverme a decir que no tiene menos méritos de los que le atribuye su reputación, pero sí más virtudes. Destacan en ella, junto con la generosidad y la majestuosidad de que da claras muestras en todas sus acciones, una dulzura de carácter y una bondad que fuerzan a todos aquellos que tienen el honor de acercarse a ella a entregarse con devoción a su servicio. Una de las primeras cosas que me preguntó fue si tenía noticias de Vuestra Alteza, y no quise hurtar la respuesta, sino que le dije en el acto lo que de Vuestra Alteza pienso, ya que, notando la firmeza de su inteligencia, no temí que sintiera envidia alguna, de la misma forma que tengo la seguridad de que Vuestra Alteza tampoco puede sentirla porque le refiera sin rodeos lo que de esta reina opino. Es muy aficionada al estudio de las letras; mas como, por lo que yo sé, aún no ha tenido contacto alguno con la filosofía, no puedo saber ni si le agradará ni si podrá dedicarle tiempo, ni tampoco, por consiguiente, si estará en mi mano complacerla o serle de alguna utilidad. El gran entusiasmo que tiene por el conocimiento de las letras la inclina en la actualidad a cultivar la lengua griega y a hacerse con numerosos libros antiguos; pero es posible que cambie. Y si no sucede tal, los méritos que observo en esta princesa me obligarán siempre a preferir servirla con provecho que a hacer cosas que le agraden. De forma que nada me impedirá decirle mi opinión con franqueza. Y si no la complace, cosa que no creo, tendré al menos la ventaja de haber cumplido con mi deber, y podré, así, regresar antes a mi soledad, fuera de la cual es difícil que pueda avanzar ni poco ni mucho en la búsqueda de la verdad, siendo así que es ahí donde reside cuanto más anhelo en esta vida. El señor Freinshemius[71] ha convencido a Su Majestad de que no debo ir a palacio para tener el honor de platicar con ella más que en las horas que él tenga a bien fijarme; no me resultará, pues, muy penoso cumplir con los deberes de cortesano, y ese arreglo se compadece a la perfección con mi talante. Bien considerado, y aunque siento la mayor veneración por Su Majestad, no creo que haya nada que pueda retenerme en este país más allá del próximo verano, pero no puedo responder de forma absoluta del porvenir, aunque sí puedo aseguraros que seré toda mi vida...

---

[71] Johann Freinsheim.

(De Isabel a Descartes)
A 4 de diciembre de 1649

Señor Descartes:

Vuestra carta del 29 de septiembre/9 de octubre ha andado recorriendo Cléves; pero, no por atrasada, me resulta menos grata y veo en ella una prueba muy de agradecer de la bondad que para conmigo seguís mostrando, al tiempo que me confirma el feliz desenlace de vuestro viaje, ya que el motivo merecía la pena y halláis en la reina de Suecia más maravillas aún de las que ya publica su reputación. Hay que reconocer que estáis más capacitado para percataros de ellas que quienes las proclamaron hasta ahora. Y me parece que sé más de ellas por lo poco que me decís que por todo lo que he sabido por otros cauces. No penséis en forma alguna que tan halagüeña descripción me mueva a envidia, sino, antes bien, a sentir por mi persona una estima algo mayor de la que sentía antes de que me presentarais a mujer de méritos tan consumados y que libra a nuestro sexo de las imputaciones de necedad y flaqueza que los señores pedantes querían atribuirle. Y no me cabe duda de que, no bien haya probado una vez vuestra filosofía, la preferirá a la filología de éstos. Pero me admira que pueda esa princesa entregarse así al estudio y al gobierno del reino, ya que son ocupaciones tan diferentes que cada una exige una entrega total. Sólo atribuyo el honor que me ha hecho al recordarme en presencia vuestra al propósito de complaceros dándoos pie para poner en práctica una caridad que ya habéis ejercitado en otras muchas ocasiones; a vos debo ese privilegio, como también os deberé, caso de conseguirla, la aprobación que pueda dar a mi persona, que me será tanto más fácil conservar cuanto que nunca tendré el honor de que Su Majestad me conozca de otra forma que en la que vos me pintéis ante ella. Creo, no obstante, que peco en contra de su servicio al congratularme sobremanera con la noticia de que la gran veneración que por ella sentís no os obligará a permanecer en Suecia. Si dejáis ese país este invierno, espero que lo hagáis en compañía del señor Kleist, pues así os será más fácil proporcionar la dicha de volver a veros a vuestra muy devota amiga y servidora

ISABEL

TRATADO DEL HOMBRE

Traducción y notas de

ANA GÓMEZ RABAL

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa en la edición latina impresa en Amsterdam en 1686. Asimismo, se ha cotejado con la edición francesa publicada por Clerselier en París en el año 1664.

LA MÁQUINA QUE CONSTITUYE EL CUERPO[1]

Estos hombres estarán compuestos, igual que nosotros, por un alma y un cuerpo. Y es necesario que os describa, en primer lugar, el cuerpo por una parte y, después, el alma por otra y separadamente; y que os muestre, finalmente, cómo esas dos naturalezas deben ser juntadas y unidas para componer hombres que se asemejen a nosotros.

Voy a suponer que el cuerpo no es más que una estatua o máquina de tierra que Dios, adrede, forma para hacerla lo más semejante posible a nosotros, de tal manera que no sólo le dé exteriormente el color y la forma de todos nuestros miembros, sino también que introduzca en su interior todas las piezas necesarias para que ande, coma, respire y, finalmente, imite todas aquellas de nuestras funciones que se pueden imaginar procedentes de la materia y que sólo dependen de la disposición de los órganos.

Vemos relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas semejantes que, aunque hayan sido hechas sólo por los hombres, no dejan de tener la capacidad de moverse por sí mismas de muchas y distintas maneras y me parece que, por mucho que me pudiera imaginar todo

---

[1] En la primera edición francesa de la obra, debida a Claude Clerselier (1664), y en la edición latina del mismo Clerselier (1677), anotadas ambas por Louis de la Forge, se divide el tratado en cinco partes, con sus correspondientes títulos, que hemos recogido en nuestra traducción. Clerselier contó para sus ediciones con las ilustraciones de Louis de la Forge y de Gérard van Gutschoven. En la mayoría de los casos, Clerselier escogió las de La Forge, pero, para ciertas representaciones, dudó entre las ilustraciones de uno y otro, y optó por imprimirlas designándolas con la inicial de su autor, F o G. Además, reprodujo uno de los dos dibujos originales de Descartes que se conservaban y lo marcó con la letra D. En nuestra versión recogemos también la otra ilustración de Descartes, siguiendo el criterio de los editores Adam y Tannery (*René Descartes: Oeuvres*, París, Vrin, 1996 [primera edición, vols. I-XI, 1897-1909], vol. XI, pág. VII).

tipo de movimientos en esa máquina que supongo hecha por las manos de Dios, por muchos artificios que le atribuyera, siempre os cabría pensar que puede haber en ella todavía más.

Ahora bien, no me detendré en describiros los huesos, los nervios, los músculos, las venas, las arterias, el estómago, el hígado, el páncreas, el corazón, el cerebro, ni todas las otras piezas de las que debe estar compuesta, pues las supongo del todo semejantes a las partes de nuestro cuerpo que tienen los mismos nombres y que os puede enseñar cualquier sabio anatomista, por lo menos las que son lo bastante grandes como para ser vistas, si no las conocéis ya suficientemente por vosotros mismos. Y por lo que atañe a las que son invisibles debido a su pequeñez, os ayudaré a que las conozcáis más fácil y claramente hablándoos de los movimientos que dependen de ellas, aunque aquí sólo es necesario que explique por orden esos movimientos y que os diga, también por orden, cuáles de nuestras funciones son las que tales movimientos representan.

En primer lugar, los alimentos se digieren en el estómago de esta máquina gracias a la fuerza de ciertos líquidos que, deslizándose por entre sus partes, los separan, los agitan y los calientan, tal como el agua común resquebraja la cal viva y el agua fuerte ataca los metales. Y, además, esos licores, que son aportados desde el corazón muy rápidamente a través de las arterias, tal como os diré seguidamente, no pueden dejar de estar muy calientes. Y es más: los alimentos son generalmente de una composición tal que podrían corromperse y calentarse por sí mismos, tal como se fermenta el heno nuevo en la granja cuando se guarda antes de que esté seco.

Y sabed que la agitación que reciben las pequeñas partículas de alimento al calentarse, junto con la agitación del estómago y de los intestinos que las contienen y la disposición de las pequeñas fibras que componen los intestinos, hace que, a medida que son digeridas, bajen poco a poco hacia el conducto por donde deben salir las más gruesas de entre ellas y que, en cambio, las más pequeñas y las más agitadas encuentren aquí y allá una infinidad de agujeritos a través de los cuales se deslizan por las ramificaciones de una vena grande que las lleva hacia el hígado o por las de otras que las llevan a otros lugares, sin que nada más que la pequeñez de aquellos agujeros las separe de las partículas más grandes, tal como, cuando se remueve harina en un cedazo, la más pura pasa y sólo la pequeñez de los agujeros por donde pasa impide que el salvado la siga.

Esas sutiles partículas de alimento, al no ser todas iguales y al estar aún mal mezcladas, componen un licor que permanecería turbio y

blanquecino, si no fuera porque una parte se mezcla al instante con la masa de sangre contenida en las ramificaciones de la vena llamada porta (que recibe ese licor de los intestinos), en todas las de la vena llamada cava (que lo conduce hacia el corazón) y en el hígado, como si se tratara de un único vaso sanguíneo. Incluso hay que destacar aquí que los poros del hígado están dispuestos de tal modo que, cuando ese licor entra dentro, adquiere la sutileza, la elaboración, el color y la forma de la sangre, tal como el zumo de la uva negra, zumo blanco, se convierte en vino clarete cuando se deja fermentar sobre el escobajo.

Ahora bien, esa sangre, de esta manera contenida en las venas, tiene un único paso evidente por donde poder salir, a saber, el que la conduce al ventrículo derecho del corazón. Y debéis saber que la carne del corazón contiene en sus poros uno de esos fuegos sin luz de los que os he hablado anteriormente[2] que la hace tan cálida y ardiente que, a medida que entra sangre en alguno de sus dos ventrículos, la sangre se hincha inmediatamente y se dilata, tal como vosotros mismos podréis comprobar que hace la sangre o la leche de algún animal, cualquiera que sea, si la vertéis gota a gota en un vaso que esté bien caliente. Y el fuego que hay en el corazón de la máquina que os describo no tiene otra función que dilatar, calentar y sutilizar la sangre que va goteando continuamente, por un tubo de la vena cava, en el ventrículo del lado derecho, desde donde es exhalada hacia el pulmón, y de la vena del pulmón, que los anatomistas han llamado *arteria venosa*, hacia el otro ventrículo del corazón desde donde se distribuye por todo el cuerpo.

La carne del pulmón es tan poco abundante y tan flácida y está siempre tan fresca por el aire de la respiración que, a medida que los vapores de la sangre que salen del ventrículo derecho del corazón entran en ella por la arteria que los anatomistas han llamado *vena arterial*, esos vapores se espesan y se convierten en sangre de nuevo; después, desde ahí, van goteando en el ventrículo izquierdo del corazón, donde, si entraran sin haber sido así de nuevo condensados, no serían suficiente alimento para el fuego que allí se encuentra. Y vemos de este modo que la respiración, que en esa máquina sólo sirve para condensar los vapores, no es menos necesaria para el mantenimiento de ese fuego que la que en nosotros sustenta nuestra vida, por lo me-

[2] Como en este caso, en otras ocasiones a lo largo del *Tratado del hombre*, Descartes alude a explicaciones anteriores que ha dado en el *Tratado del mundo o de la luz*. Se debe tener en cuenta que Descartes considera el *Tratado del hombre* continuación lógica, sin interrupción, del *Del mundo*.

nos en los que somos hombres ya formados; pues, por lo que respecta a los niños que, estando aún en el vientre de sus madres, no pueden atraer hacia sí aire fresco ninguno al respirar, tienen dos conductos que suplen tal defecto: uno por donde la sangre de la vena cava pasa a la vena llamada arteria y otro por donde los vapores o la sangre rarificada de la arteria llamada vena son exhalados y van a parar a la gran arteria; y, por lo que respecta a los animales que no tienen nada de pulmón, tienen un único ventrículo en su corazón, o, en el caso de que éste tenga varios ventrículos, están todos seguidos, uno junto a otro.

El pulso, o latido de las arterias, depende de las once pequeñas pieles que, como otras tantas válvulas, abren y cierran las entradas de los cuatro vasos que miran hacia los dos ventrículos del corazón, pues en el momento en que uno de esos latidos cesa y otro está a punto de iniciarse, las que, de entre esas válvulas, están en las entradas de las dos arterias se encuentran rigurosamente cerradas y las que están en las entradas de las dos venas se encuentran abiertas, de tal modo que no pueden dejar de caer, al instante, dos gotas de sangre por esas dos venas, una en cada ventrículo del corazón. Después, esas gotas de sangre, al rarificarse y extenderse de repente por un espacio mucho más grande que aquel que ocupaban previamente, empujan y cierran esas válvulas que están en las entradas de las dos venas, impidiendo, por ese medio, que baje más sangre hacia el corazón, y empujan y abren las válvulas de las arterias, por donde entran inmediatamente y con fuerza, haciendo que se inflen el corazón y todas las arterias del cuerpo al mismo tiempo. Pero un instante después, esa sangre rarificada se condensa de nuevo o penetra en las otras partes, y, así, el corazón y las arterias se desinflan, las válvulas que están en las dos entradas de las arterias se vuelven a cerrar y las que están en las entradas de las dos venas se vuelven a abrir y dejan paso a otras dos gotas de sangre que hacen, de nuevo, que se inflen el corazón y las arterias, del mismo modo que las anteriores.

Conocida así la causa del pulso, es fácil comprender que no es tanto la sangre contenida por las venas de esa máquina, sangre que acaba de llegar de su hígado, como la sangre que está en sus arterias, y que ya ha sido destilada en su corazón, la que puede prenderse a las otras partes de la máquina y servir para reparar lo que la agitación continua de las propias partes y las diversas acciones de los otros cuerpos que las rodean desprenden y desgarran, pues la sangre que está en las venas de la máquina discurre siempre poco a poco desde los extremos de las venas hacia el corazón (y la disposición de ciertas válvulas, que

los anatomistas han observado en varios puntos a lo largo de nuestras venas, debe ser suficiente para persuadiros de que la sangre llega en nosotros de una manera totalmente análoga); pero, contrariamente, la sangre que está en las arterias de la máquina es empujada fuera del corazón con fuerza y en varias pequeñas sacudidas hacia los extremos de las arterias, para que así pueda alcanzar fácilmente todos los miembros de la máquina, unirse a ellos y, de este modo, nutrirlos o incluso hacerlos crecer, si la máquina representa el cuerpo de un hombre que esté en disposición de ello.

Porque, en el momento en que las arterias se inflan, las pequeñas partículas de la sangre que contienen van a chocar aquí y allá con las raíces de ciertos hilitos que, surgiendo de los extremos de las pequeñas ramas de esas arterias, componen, uniéndose o entrelazándose de diversas maneras, los huesos, la carne, las pieles, los nervios, el cerebro y el resto de los miembros sólidos, y, así, las partículas de la sangre tienen fuerza para empujar los hilitos un poco hacia delante y para colocarse donde éstos estaban; después, en el momento en que las arterias se desinflan, cada una de las partículas de la sangre se inmoviliza y, por ese mismo hecho, queda junto a las partículas que toca y unida a ellas, según lo dicho anteriormente. Ahora bien, si lo que representa nuestra máquina es el cuerpo de un niño, su materia será tan tierna y sus poros tan fácilmente ensanchables que las partículas de la sangre que entrarán, de acuerdo con lo expuesto, en la composición de los miembros sólidos serán, por lo general, un poco más grandes que aquellas en cuyo lugar se introducirán, o incluso ocurrirá que dos o tres partículas sucedan juntas a una sola, lo que será causa del crecimiento de la máquina. Pero, sin embargo, la materia de sus miembros se irá endureciendo poco a poco, de tal suerte que, al cabo de unos años, sus poros ya no se podrán ensanchar tanto y así, al dejar de crecer, la máquina representará el cuerpo de un hombre de mayor edad.

Por lo demás, son muy pocas las partículas de la sangre que pueden unirse cada vez a los miembros sólidos de la forma que acabo de explicar; la mayor parte vuelve a las venas a través de los extremos de las arterias, que se encuentran en muchos lugares unidos a los de las venas. Y, desde las venas, quizá también pasen algunas partículas de la sangre al alimento de algunos miembros, pero la mayor parte vuelve al corazón, y después, desde ahí, va de nuevo a las arterias, de suerte que el movimiento de la sangre en el cuerpo no es sino una circulación perpetua.

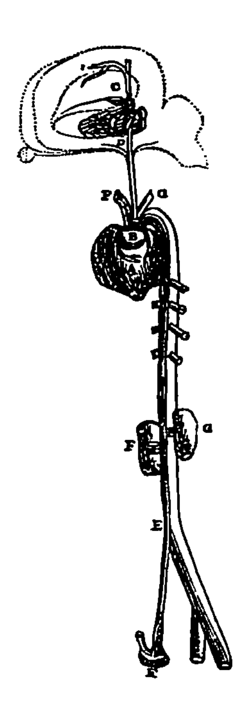
Además, algunas de las partículas de la sangre van a parar al bazo y otras a la vesícula biliar; y tanto del bazo y de la hiel como directamente de las arterias, hay partículas que vuelven al estómago y a los intestinos, donde actúan como agua fuerte para ayudar a la digestión de los alimentos y, ya que son aportadas desde el corazón casi en un momento por las arterias, no dejan nunca de estar bien calientes, lo cual hace que sus vapores puedan subir fácilmente por el esófago hasta la boca y componer en ella la saliva. Hay también partículas de sangre a las que se da salida en forma de orina a través de la carne de los riñones o en forma de sudor y otros excrementos a través de toda la piel. Y en todos estos lugares, es sólo la situación, la forma o la pequeñez de los poros por donde pasan tales partículas lo que hace que pasen unas antes que otras y que el resto de la sangre no las pueda seguir, así como diversas cribas, horadadas a varios tamaños, sirven para separar los diversos tipos de grano entre sí.

Pero lo que aquí hay que destacar principalmente es que todas aquellas partículas de sangre que resultan ser las más vivas, las más fuertes y las más sutiles van a parar a las concavidades del cerebro, y eso porque las arterias que allí conducen son las que más en línea recta proceden del corazón y, como vosotros bien sabéis, todos los cuerpos que se mueven tienden en la medida de lo posible a prolongar su movimiento en línea recta.

Ved, por ejemplo, el corazón A (fig. 1) y pensad que, en el momento en que la sangre sale con fuerza de ahí por la abertura B, todas y cada una de sus partículas tienden a C, donde están las concavidades del cerebro; pero, al no ser el acceso suficientemente grande para llevarlas a todas, las más débiles son desviadas por las más fuertes, que, gracias a ello, son las únicas que van a parar allí.

De paso, podéis observar también que, después de las partículas de la sangre que entran en el cerebro, no hay ninguna más fuerte ni más viva que las que van a parar a los vasos destinados a la generación. Pues, por ejemplo, si las que tienen fuerza para llegar hasta D, no pueden seguir siquiera hasta C porque no hay bastante sitio para todas, vuelven más bien hacia E, mejor que hacia F o hacia G, porque el paso hacia E es más recto. Y a continuación quizás os podría mostrar cómo, del humor que se va reuniendo hacia E, se puede formar otra máquina, en todo parecida a ésta, pero no quiero profundizar en este asunto.

Por lo que respecta a las partículas de la sangre que penetran hasta el cerebro, no es que éstas sirvan exclusivamente para alimentar y


FIG. 1

conservar su sustancia, sino esencialmente también para producir en él un determinado hálito muy sutil o, más bien, una llama muy viva y muy pura que llamamos *espíritus animales*. Pues hay que saber que las arterias que aportan la sangre desde el corazón, después de haberse dividido en una infinidad de pequeñas ramas y de haber conformado esos pequeños tejidos que se extienden como un tapiz en el fondo de las concavidades del cerebro, se reúnen alrededor de una determinada pequeña *glándula*, situada más o menos en medio de la sustancia de ese cerebro, justo a la entrada de sus concavidades; y tienen las arterias en este lugar un gran número de pequeños agujeros por donde las más sutiles partículas de la sangre que contienen pueden discurrir hacia esa glándula, pero son tan estrechos que no dejan paso alguno a las partículas más gruesas. Hay que saber también que tales arterias no se paran ahí, sino que, reunidas varias en una, suben en línea recta y van a parar a ese gran vaso que es como un Euripo, gracias al cual la superficie exterior del cerebro se mantiene regada. Y además hay que poner de relieve que las partículas más gruesas de la sangre pueden perder gran parte de su agitación en las sinuosidades de los pequeños tejidos por donde pasan, sobre todo porque tienen fuerza para empujar a las más pequeñas que están entre ellas y así transferirles

esa agitación, pero las más pequeñas no pueden perder la suya de la misma forma, sobre todo porque incluso se ha visto aumentada por la que les han transferido las partículas más grandes y porque no hay otros cuerpos alrededor de ellas a las que se la puedan transferir tan fácilmente.

A partir de ahí es fácil darse cuenta de que, cuando las más grandes suben directamente hacia la superficie externa del cerebro, donde sirven de alimento para su sustancia, son la causa de que las más pequeñas y las más agitadas se desvíen y entren todas en esa glándula, que debe ser imaginada como un manantial muy abundante, desde donde fluyen al mismo tiempo hacia todas partes por las concavidades del cerebro. Y así, sin otra preparación ni cambio más que el de ser separadas de las más grandes y el que retengan aún la extrema velocidad que el calor del corazón les ha dado, dejan de tener la forma de la sangre y se llaman espíritus animales.

CÓMO SE MUEVE LA MÁQUINA

Por otra parte, a medida que estos espíritus entran así en las concavidades del cerebro, pasan de ahí a los poros de su sustancia y de esos poros a los nervios, donde, según si entran, o intentan entrar, más o menos en unos o en otros, tienen la capacidad de cambiar la configuración de los músculos en los que esos nervios están insertos y, por ese medio, hacer que se muevan todos los miembros, tal como, en las cuevas y en las fuentes que hay en los jardines de nuestros reyes, vemos que esa misma fuerza que empuja el agua al salir de su manantial basta para poner en movimiento varias máquinas e incluso para hacerlas sonar como ciertos instrumentos o pronunciar algunas palabras, según la diversa disposición de los tubos que conducen el agua.

Y verdaderamente muy bien se pueden comparar los nervios de la máquina que os describo con los tubos de las máquinas de esas fuentes; sus músculos y sus tendones, con los otros diversos ingenios y resortes que sirven para moverlas; sus espíritus animales, con el agua que las remueve, cuyo corazón es el manantial y las concavidades del cerebro las aberturas de los caños. Además, la respiración y otras acciones que le resultan a la máquina naturales y corrientes, y que dependen del curso de los espíritus, son como los movimientos de un reloj o de un molino, que la corriente del agua puede hacer continuos. Los objetos externos que con su sola presencia actúan sobre los órganos de los sentidos de la máquina y que, por ese medio, la impulsan a moverse de varias y distintas formas, según la disposición de las partes de su cerebro, son como los extraños que, al entrar en algunas de las cuevas de esas fuentes, ocasionan ellos mismos, sin pensarlo, los movimientos que tienen lugar en su presencia, pues esos visitantes no pueden entrar en las cuevas sin pisar ciertas baldosas dispuestas de tal manera que, por ejemplo, si se acercan a una Diana que se está bañando harán que se esconda entre los jun-

cos; y, si pasan más allá para perseguirla, harán que vaya hacia ellos un Neptuno que los amenazará con su tridente; o, si van hacia algún otro lado, harán que salga un monstruo marino que les vomitará agua en la cara; u otras cosas parecidas según el capricho de los ingenieros que las han construido. Y, finalmente, cuando el *alma razonable* se halle en esta máquina tendrá su sede principal en el cerebro y allí desempeñará la misma función que el fontanero que tiene que estar en los respiraderos adonde van a parar todos los tubos de esas máquinas, cuando quiere estimular o impedir o cambiar de alguna manera sus movimientos.

Pero, a fin de que comprendáis todo esto de una manera clara, quiero hablaros, en primer lugar, de la estructura de los nervios y de los músculos y mostraros de qué modo, sólo por el hecho de que los espíritus que hay en el cerebro se presenten para entrar en ciertos nervios, tienen la capacidad de mover al instante algún miembro. Luego, una vez que haya dicho unas palabras acerca de la respiración y de otros movimientos, sencillos y corrientes, diré de qué modo los objetos externos actúan sobre los órganos de los sentidos. Y, después de eso, explicaré minuciosamente todo lo que tiene lugar en las concavidades y en los poros del cerebro, cómo los espíritus animales inician ahí su recorrido, y cuáles de nuestras funciones puede imitar esta máquina gracias a la intervención de tales espíritus. Pues, si empezara por el cerebro y no hiciera más que seguir por orden el curso de los espíritus, tal como he seguido el de la sangre, me parece que mi discurso no podría en absoluto ser tan claro.

Así pues, observad aquí, por ejemplo, el nervio A (fig. 2), cuya piel exterior es una especie de gran tubo que contiene otros varios

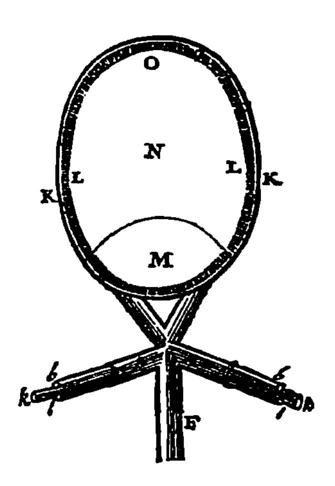


FIG. 2

tubitos menores, *b*, *c*, *k*, *l*, etc., compuestos por una piel interior más fina; y estas dos pieles están continuas a las dos pieles K, L, que envuelven el cerebro M, N, O. Observad también que en cada uno de esos tubitos hay una especie de médula, compuesta por varias fibras muy finas que proceden de la propia sustancia del cerebro N y cuyos extremos acaban, por un lado, en la superficie interior de la sustancia del cerebro que mira hacia las concavidades, y, por el otro, en las pieles y las carnes contra las que termina el tubito que contiene tales fibras. Pero, ya que esa médula no es útil para el movimiento de los miembros, me basta, por ahora, con que sepáis que no colma por completo los pequeños tubos que la contienen de modo que los espíritus animales no encuentren ahí aún suficiente espacio como para fluir fácilmente desde el cerebro a los músculos adonde van a parar esos pequeños tubos, que ahí deben ser contados por otros tantos pequeños nervios.

Después de esto, observad cómo el tubo (fig. 3), o pequeño nervio *bf*, va a parar al músculo D, que, supongo, es uno de los que mueven el ojo; y cómo, ya en el músculo, se divide en varias ramas compuestas por una piel laxa que puede extenderse, o ensancharse y encogerse, según la cantidad de espíritus animales que entren o salgan, y cuyas ramificaciones o hebras están dispuestas de tal modo que, cuando los

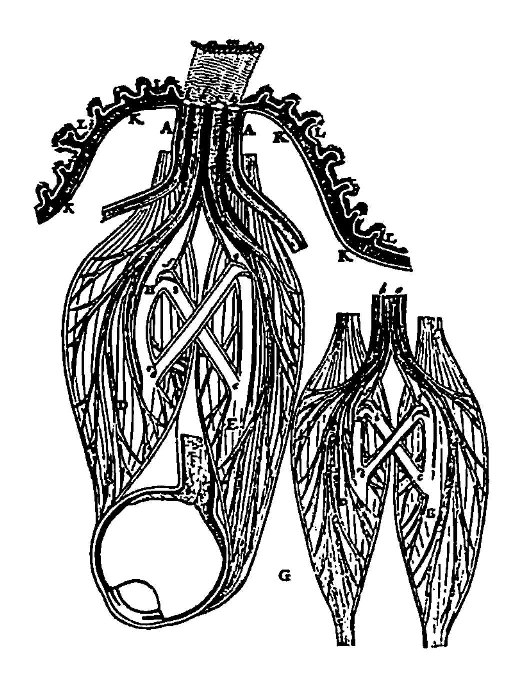


Fig. 3

espíritus animales entran en ellas, hacen que todo el cuerpo del músculo se infle y se contraiga y así tire del ojo al que está ligado; y cómo, al contrario, cuando los espíritus animales vuelven a salir, ese músculo se desinfla y se alarga.

Además, observad que, aparte del tubo *bf*, hay otro más, a saber, *ef*, por donde los espíritus animales pueden entrar en el músculo D, y otro, a saber, *dg*, por donde pueden salir. Y que, del mismo modo, el músculo E, que, supongo, sirve para mover el ojo de forma contraria al precedente, recibe los espíritus animales del cerebro por el tubo *cg*, y del músculo D por *dg*, y los vuelve a enviar hacia D por *ef*. Y pensad que, aunque no haya ningún paso evidente a través del cual los espíritus contenidos en los dos músculos D y E puedan salir, si no es para entrar del uno al otro, sin embargo, dado que sus partículas son muy pequeñas y, es más, se sutilizan sin cesar debido a la fuerza de su agitación, siempre se escapan algunas a través de las pieles y de las carnes de esos músculos, pero igualmente, en compensación, vuelven también otras por los dos tubos *bf* y *cg* .

Finalmente, observad (figs. 4, 4b y 5), que entre los dos tubos *bf*, *ef*, hay una pielecita H*fi*, que separa esos dos tubos y que les sirve de puerta, poseedora de dos repliegues, H e *i*, dispuestos de tal modo que,

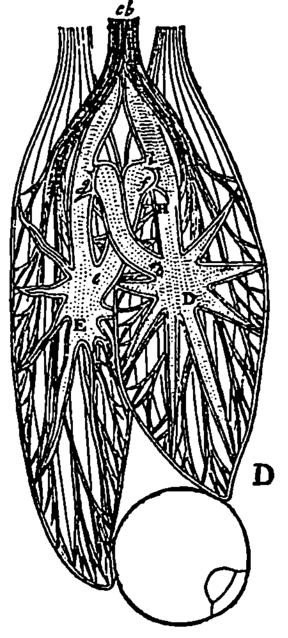


FIG. 4

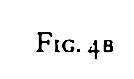


FIG. 4B

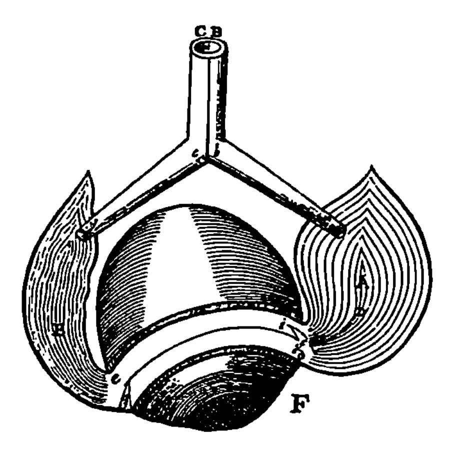


Fig. 5

cuando los espíritus animales que tienden a bajar de *b* hacia H tienen más fuerza que los que tienden a subir de *e* hacia *i*, bajan y abren esa piel dando así la posibilidad a los que están en el músculo E de fluir rápidamente con ellos hacia D. Pero cuando los que tienden a subir de *e* hacia *i* son más fuertes o tan sólo igual de fuertes que los otros alzan y cierran esa piel H*fi* y así se impiden a sí mismos salir fuera del músculo E; pero, en el caso de que ni unos ni otros tengan fuerza suficiente para empujarla, la puerta permanece entreabierta naturalmente. Y, por último, si alguna vez los espíritus contenidos en el músculo D tienden a salir de él por *dfe*, o *dfb*, el repliegue H puede extenderse y obstruirles el paso. Y, del mismo modo, entre los dos tubos *cg* y *dg*, hay una pielecita o válvula *g*, similar a la precedente, que permanece entreabierta naturalmente, y que puede ser cerrada por los espíritus que vienen del tubo *dg*, y abierta por los que vienen del *cg*.

Y como consecuencia de ello es fácil comprender que, si los espíritus animales que hay en el cerebro (*cf.* fig. 3) no tienen ninguna tendencia, o casi ninguna, a fluir por los tubos *bf* y *cg*, las dos pielecitas o válvulas *f* y *g* permanecen entreabiertas y que, de este modo, los dos músculos D y E están laxos e inactivos, tanto más cuanto que los espíritus animales que contienen pasan sin obstáculos del uno al otro discurriendo de *e* a través de *f* hacia *d* y, recíprocamente, de *d* a través de *g* hacia *e*. Pero si los espíritus que hay en el cerebro tienden a entrar con cierta fuerza en los dos tubos *bf* y *cg*, siendo ésta de igual intensidad por ambos lados, cierran inmediatamente los dos pasos *g* y *f* e inflan los dos músculos D y E cuanto pueden, obligándoles de este

modo a inmovilizar el ojo y a mantenerlo fijo en la misma posición en que lo encuentran.

Después, si esos espíritus que vienen del cerebro tienden a fluir con más fuerza por *bf* que por *cg*, cierran la pielecita y abren *f*, en mayor o menor medida según actúen con más o menos fuerza. Gracias a ello, los espíritus contenidos en el músculo E van a parar al músculo D por el canal *ef* con mayor o menor velocidad según esté más o menos abierta la válvula *f*. De este modo, el músculo D, de donde esos espíritus no pueden salir, se contrae, y E se alarga y así el ojo queda vuelto hacia D. Como, al contrario, si los espíritus que hay en el cerebro tienden a fluir con más fuerza por *cg* que por *bf*, cierran la pielecita *f* y abren *g*, de suerte que los espíritus del músculo D vuelven inmediatamente por el canal *dg* al músculo E que, por ese medio, se contrae y retira el ojo hacia su lado.

Pues bien sabéis vosotros que esos espíritus, al ser una especie de viento o de llama muy sutil, no pueden dejar de fluir muy rápido de un músculo a otro, tan pronto como encuentran algún paso, aunque no haya ninguna otra energía que los empuje más que la inclinación que los lleva a continuar sus propios movimientos, siguiendo las leyes de la naturaleza. Y sabéis, además de esto, que, aunque son muy móviles y sutiles, no por ello dejan de ser capaces de inflar y enderezar los músculos en que están encerrados, tal como el aire que hay en el globo lo endurece y tensa las pieles que lo contienen.

Además, os es fácil aplicar lo que acabo de decir del nervio A y de los músculos D y E a todos los demás músculos y nervios, y, de este modo, comprender cómo la máquina de la que os hablo puede ser movida de la misma manera que nuestros cuerpos, por la sola fuerza de los espíritus animales que fluyen del cerebro a los nervios. Pues, para cada movimiento, y para su contrario, podéis imaginar dos pequeños nervios o tubitos como son *bf* y *cg*, otros dos como *dg* y *ef* y dos válvulas como son H*fi* y *g*. Y con respecto a la manera en que esos tubos están insertos en los músculos, aunque haya mil tipos de maneras, no es, sin embargo, difícil hacerse una idea de cuáles son, sabiendo lo que la anatomía os puede enseñar de la configuración exterior y del uso de cada músculo.

Pues sabiendo, por ejemplo, que los párpados (fig. 6) son movidos por dos músculos, de los cuales uno, a saber, T, no sirve más que para abrir el párpado de arriba y el otro, a saber, V, sirve, alternativamente, para abrir y cerrar los dos, es fácil pensar que reciben los espíritus por dos tubitos, como son PR y *q*S, y que uno de esos tubos, PR, va a parar

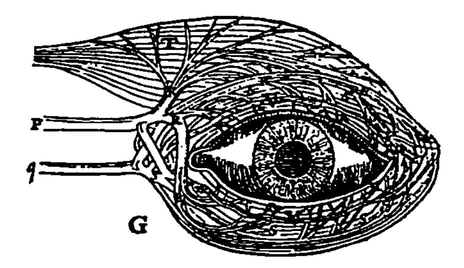


FIG. 6

a los dos músculos y el otro, *q*S, sólo a uno de los dos. Y, finalmente, que las ramas R y S, pese a estar insertas casi de la misma manera en el músculo V, tienen, no obstante, dos efectos completamente contrarios a causa de la distinta disposición de sus ramificaciones o de sus hebras, lo cual basta para haceros comprender el funcionamiento de las otras. E incluso no es difícil hacerse una idea acerca de que los espíritus animales pueden ocasionar algunos movimientos en todos los miembros en que terminan nervios, aunque hay varios miembros en los que los anatomistas no han observado ningún nervio visible, como en la pupila del ojo, en el corazón, en el hígado, en la vesícula biliar, en el bazo y en otros semejantes.

Ahora, para entender en particular cómo respira esta máquina, pensad (fig. 7) que el músculo D es uno de los que sirven para alzar su

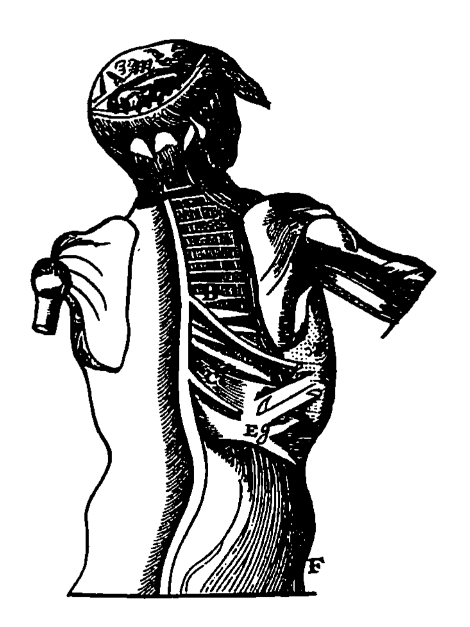


FIG. 7

pecho o bajar su diafragma y que el músculo E es su contrario, y que los espíritus animales que están en la concavidad de su cerebro señalada con una *m*, fluyendo por el poro o pequeño canal *n*, que permanece naturalmente siempre abierto, van a parar primero al tubo BF, donde, bajando la pequeña piel F, hacen que los espíritus del músculo E vayan a inflar el músculo D.

Pensad después de eso que hay ciertas pieles alrededor de ese músculo D que lo presionan más y más a medida que se infla y que están dispuestas de tal manera que, antes de que todos los espíritus del músculo E hayan pasado hacia D, detienen su curso y los hacen refluir, por así decirlo, por el tubo BF, de suerte que los del canal *n* se desvían, gracias a lo cual, al ir a parar al tubo C*g*, que abren al mismo tiempo, hacen que se infle el músculo E y que se desinfle el músculo D, y en esa acción perseveran tanto tiempo como dure el ímpetu con el que tienden a salir los espíritus contenidos en el músculo D, presionados por las pieles que los rodean. Después, cuando ese ímpetu no tiene ya fuerza, los espíritus vuelven por sí mismos a discurrir por el tubo BF, y así no dejan de hacer que se inflen y desinflen alternativamente esos dos músculos. Eso es lo que debéis conjeturar también de los otros músculos que sirven para el mismo efecto y debéis pensar que están todos ellos dispuestos de tal manera que, cuando los que se inflan son los semejantes a D, el espacio en el que están contenidos los pulmones se ensancha, causa de que el aire entre en ellos, del mismo modo que cuando abrimos un fuelle, y que, cuando los que se inflan son los contrarios a aquéllos, ese espacio se estrecha, causa de que el aire vuelva a salir.

Para entender también cómo esta máquina traga los alimentos que se hallan en el fondo de su boca, pensad que el músculo D es uno de los que alzan la raíz de su lengua y mantienen abierto el acceso por donde el aire que la máquina respira debe entrar en su pulmón; y pensad que el músculo E es su contrario, el cual sirve para cerrar ese acceso y, por el mismo medio, para abrir aquel por donde los alimentos que están en la boca de la máquina deben bajar a su estómago, o bien para levantar la punta de su lengua que los empuja al estómago; y pensad que los espíritus animales que proceden de la concavidad *m* de su cerebro y pasan por el poro o pequeño canal *n*, que permanece naturalmente siempre abierto, van a parar directamente al tubo BF, gracias a lo cual hacen que se infle el músculo D; y pensad, finalmente, que ese músculo permanece así siempre inflado mientras no se halle alimento alguno que lo pueda presionar en el fondo de la boca,

pero que está dispuesto de tal manera que, cuando hay algún alimento en ese lugar, los espíritus que contiene refluyen en seguida por el tubo BF y hacen que los que vienen por el canal *n* entren por el tubo C*g* en el músculo E, adonde van a parar también los del músculo D, y así la garganta se abre y los alimentos bajan al estómago; inmediatamente después, los espíritus del canal *n* recuperan su curso por BF, como antes.

Siguiendo este ejemplo, podéis comprender también cómo esa máquina es capaz de estornudar, bostezar, toser y hacer los movimientos necesarios para expulsar otros diversos excrementos.

Para entender, después de eso, cómo los objetos externos que afectan a los órganos de sus sentidos pueden incitarla a mover de otras mil maneras sus miembros, hay que pensar que las pequeñas fibras, que ya os he dicho hace poco que proceden de lo más interno de su cerebro y que componen la médula de sus nervios, están dispuestas de tal manera, en todas aquellas partes suyas que sirven de órgano para algún sentido, que pueden ser movidas muy fácilmente por los objetos de esos sentidos y que, cuando son movidas, aunque sea de forma suave, tiran en el mismo momento de las partes del cerebro de donde proceden y abren, por el mismo medio, las entradas de ciertos poros que están en la superficie interior de ese cerebro, por donde los espíritus animales contenidos en sus concavidades inician en seguida su recorrido y van a parar, a través de ellos, a los nervios y a los músculos, los cuales, en esta máquina, sirven para hacer movimientos del todo parecidos a aquellos a los que nosotros somos naturalmente incitados cuando nuestros sentidos son afectados del mismo modo. Como, por ejemplo (fig. 8), si el fuego A se encuentra cercano al pie B, las partículas de ese fuego, que se mueven, como sabéis, muy rápido, tienen la capacidad de mover consigo la parte de la piel de ese pie que están tocando, y, tirando por ese medio de la fibra *cc*, que vosotros veis ligada al pie, abren en el mismo momento la entrada del poro *de*, junto al que acaba esa pequeña fibra, tal como, al tirar de uno de los cabos de una cuerda, se hace sonar al mismo tiempo la campanilla que está colgada del otro cabo. Por otra parte, al estar así abierta la entrada del poro o pequeño conducto *de*, los espíritus animales de la concavidad F entran dentro de él y son llevados por él, en parte, hacia los músculos que sirven para retirar ese pie del fuego; en parte, hacia los que sirven para volver los ojos y la cabeza para mirarlo y, en parte, hacia los que sirven para adelantar las manos y doblar todo el cuerpo para defenderlo. Pero también pueden ser llevados por ese mismo conducto *de*



FIG. 8

a otros varios músculos. Y antes de que me detenga a explicaros con más exactitud de qué manera los espíritus animales siguen su recorrido por los poros del cerebro y cómo están dispuestos tales poros, quiero hablaros aquí, en particular, de todos los sentidos tal como se hallan en esa máquina y deciros cómo se corresponden a los nuestros.

LOS SENTIDOS EXTERNOS EN ESTA MÁQUINA Y CÓMO SE CORRESPONDEN A LOS NUESTROS

Sabed, pues, en primer lugar, que hay un gran número de fibras semejantes a *cc* que empiezan a separse unas de otras desde la superficie interior del cerebro de la máquina, donde toman su origen, y que, yendo desde ahí a espacirse por el resto de su cuerpo, actúan como órgano para el sentido del tacto. Pues aunque por lo común no son tales fibras las inmediatamente tocadas por los objetos externos, sino las pieles que las rodean, no parece, sin embargo, más acertado pensar que las pieles son los órganos del sentido que pensar, cuando se manosea con guantes un cuerpo, que son los guantes los que sirven para sentirlo. Y tened muy en cuenta que, aunque las fibras de las que os hablo sean muy finas, no dejan de pasar con toda seguridad desde el cerebro hasta los miembros que están más alejados de él, sin que haya nada entre dos fibras que las interrumpa o que impida su acción presionándolas, por mucho que estos miembros se doblen mientras tanto de mil formas distintas, sobre todo porque están encerradas en los mismos pequeños tubos que llevan los espíritus animales a los músculos y porque tales espíritus, al inflar siempre un poco esos tubos, impiden que estén presionadas, e incluso porque los espíritus hacen que las fibras se tensen tanto como puedan al extenderse desde el cerebro de donde proceden hacia los lugares en donde terminan.

Por otra parte os diré que, cuando Dios una un alma racional a esta máquina, tal como pretendo deciros más adelante, le dará su sede principal en el cerebro y la hará de una naturaleza tal que, según las distintas maneras en que, por mediación de los nervios, estén abiertas las entradas de los poros que están en la superficie interior de este cerebro, tendrá la máquina sensaciones distintas.

Como, en primer lugar, si de las fibras que componen la médula de los nervios se tira con tanta fuerza que se rompen y se separan de

la parte a la que estaban unidas, de suerte que la estructura de la máquina, como consecuencia de ello, resulte de algún modo dañada, el movimiento que las fibras produzcan en el cerebro permitirá al alma, a la cual interesa mantener íntegro su lugar de asentamiento, sentir el *dolor*. Y si se tira de ellas con una fuerza casi tan grande como la precedente sin que, a pesar de ello, se rompan ni se separen de ningún modo de las partes a las que están ligadas, producirán un movimiento en el cerebro que, dando prueba de la buena constitución de los otros miembros, permitirá al alma sentir cierta voluptuosidad corporal que llamamos *cosquilleo* y que, como veis, aun siendo su causa muy cercana a la del dolor, es totalmente contraria en su efecto.

Y si se tira de varias de esas fibras a la vez y con la misma fuerza harán sentir al alma que la superficie del cuerpo que toca el miembro donde terminan es *lisa*; y le harán sentir que es *desigual* y *rugosa* si se tira de ellas con distinta fuerza. Si sólo son sacudidas un poco y separadamente una fibra de otra, tal como son sacudidas continuamente por el calor que el corazón comunica a los otros miembros, el alma no tendrá ninguna sensación, como tampoco de resultas de todas las demás acciones que son habituales, pero si ese movimiento es aumentado o disminuido en ellas por alguna causa extraordinaria, su aumento hará que el alma tenga sensación de *calor* y su disminución sensación de *frío*. Y, finalmente, según las otras distintas maneras en que sean movidas, le harán sentir todas las otras cualidades que pertenecen al tacto en general, como la *humedad*, la *sequedad*, la *pesadez* y similares.

Pero fijémonos en un hecho: que aunque las fibras sean muy finas y muy fáciles de mover, sin embargo no lo son lo suficiente como para llevar al cerebro las más pequeñas acciones existentes en la naturaleza; al contrario, las acciones menores que las fibras pueden llevar al cerebro corresponden a las partículas más gruesas de los cuerpos terrestres. E incluso puede ocurrir que las partículas de alguno de esos cuerpos, aunque bastante gruesas, se deslicen tocando las pequeñas fibras con tanta suavidad que las presionarán o las cortarán por completo sin que su acción llegue hasta el cerebro, de igual modo que ciertas drogas tienen la capacidad de adormecer o incluso corromper aquellos de nuestros miembros sobre los que son aplicadas, sin que nos demos cuenta de ello.

Pero las pequeñas fibras que componen la médula de los nervios de la lengua, y que sirven de órgano para el gusto en esta máquina, pueden ser movidas por acciones menores que las que no sirven más que para el tacto en general, tanto porque son un poco más finas como

también porque las pieles que las cubren son más tiernas. Pensad, por ejemplo, que pueden ser movidas de cuatro maneras distintas, por las partículas de las sales, de las aguas agrias, de las aguas comunes y de los aguardientes, cuyo tamaño y configuración os he explicado anteriormente, y así puede el alma sentir cuatro tipos de sabores diferentes, dado que las partículas de las sales, al ser separadas unas de otras y ser agitadas por la acción de la saliva, entran de punta y sin doblarse en los poros que están en la piel de la lengua; las de las aguas agrias se introducen en ellos sesgadamente, cortando o haciendo una incisión en las partes más tiernas de la lengua, y obedeciendo a las más gruesas; las del agua dulce fluyen y se deslizan por encima, sin hacer incisiones sobre ninguna de las partes de la lengua ni adentrarse demasiado en sus poros; y, finalmente, las del aguardiente, al ser muy pequeñas, son las que más adentro penetran y se mueven con gran velocidad. A partir de ello os será fácil haceros una idea de cómo el alma podrá sentir todos los otros tipos de sabores, si tenéis en cuenta de cuántas otras maneras las pequeñas partículas de los cuerpos terrestres pueden actuar sobre la lengua.

Pero lo que aquí hay que recalcar principalmente es que son las mismas pequeñas partículas de los alimentos las que, cuando están en la boca, pueden entrar en los poros de la lengua y provocar allí la sensación del gusto, y las que, cuando están en el estómago, pueden pasar a la sangre y, desde allí, juntarse y unirse a todos los miembros; y hay que recalcar incluso que sólo las que le hacen cosquillas a la lengua con moderación, y que, por ese medio, podrían hacer sentir al alma un gusto agradable, son las apropiadas, y únicamente ellas, para ese efecto. Pues, con respecto a las que actúan en exceso o no lo suficiente, como sólo sabrían hacer sentir un gusto demasiado picante o demasiado soso, son también excesivamente penetrantes o demasiado blandas para formar parte de la composición de la sangre y servir para la nutrición de ciertos miembros. Y con respecto a las que son muy grandes, o están fuertemente unidas unas a otras (tanto que no pueden ser separadas por la acción de la saliva ni de ningún modo penetrar en los poros de la lengua para actuar sobre las fibras de los nervios que en ella sirven para el gusto, como tampoco sobre las de los otros miembros que sirven para el tacto en general), que carecen de poros en los cuales puedan entrar las pequeñas partículas de la lengua, o bien, por lo menos, las de la saliva que la humedece, como no pueden hacer sentir al alma gusto ni sabor alguno, no están, por lo común, en disposición de ser admitidas en el estómago. Y eso es así con tanta frecuencia que, a

menudo, a medida que va cambiando el temperamento del estómago, la fuerza del gusto también cambia, de tal suerte que un alimento que habitualmente le parezca al alma de gusto agradable le podrá parecer alguna vez hasta soso o amargo, y la razón es que la saliva, que procede del estómago y que conserva siempre las cualidades del humor que allí abunda, se mezcla con las pequeñas partículas de los alimentos que están en la boca y contribuye en gran medida a su acción.

El sentido del olfato depende también de varias pequeñas fibras que se adelantan de la base del cerebro hacia la nariz, por debajo de esas dos pequeñas partes completamente huecas, que los anatomistas han comparado a los pezones de las mamas de una mujer, y esas fibras no difieren en nada de los nervios que sirven para el tacto y el gusto, sino en que no salen fuera de la concavidad de la cabeza que contiene todo el cerebro y en que pueden ser movidas por partículas terrestres mucho más pequeñas que aquellas por las que son movidos los nervios de la lengua, tanto porque son un poco más finas como porque son tocadas más directamente por los objetos que las mueven. Pues debéis saber que, cuando esa máquina respira, las más sutiles partículas del aire que le entran por la nariz penetran por los poros del hueso que llamamos esponjoso, si no hasta el interior de las concavidades del cerebro, por lo menos hasta el espacio que está entre las dos pieles que lo envuelven, de donde pueden volver a salir al mismo tiempo por el paladar, como, recíprocamente, cuando el aire sale del pecho, pueden entrar en ese espacio por el paladar y volver a salir de él por la nariz; y debéis saber que a la entrada de ese espacio las partículas de aire se encuentran con los extremos de esas fibras completamente desnudos o cubiertos sólo por una piel que es sumamente fina, de ahí que no tengan necesidad de mucha fuerza para moverlas. Debéis saber también que esos poros están dispuestos de tal manera y son tan estrechos que no dejan pasar hasta esas fibras ninguna partícula terrestre que sea más gruesa que las que anteriormente he llamado *olores* al hablar de ese tema, excepto, quizá, también algunas de las que componen los aguardientes, porque su configuración las hace muy penetrantes. Finalmente, debéis saber que, de entre esas partículas terrestres extremadamente pequeñas, que siempre se encuentran con mayor abundancia en el aire que en ninguno de los otros cuerpos compuestos, sólo las que son un poco más gruesas o un poco menos que las otras o que por causa de su configuración son más o menos fáciles de mover podrán suscitar en el alma las diversas sensaciones de los olores. E incluso que sólo aquellas partículas en las

que esos excesos están muy moderados y suavizados unos por otros le harán sentir sensaciones agradables. Pues aquellas que sólo actúan con una fuerza media y constante no podrán de ningún modo ser percibidas; y las que actúan con demasiada fuerza o demasiado poca sólo le podrán resultar desagradables.

Con respecto a las fibras que conforman el órgano del sentido del oído, no tienen necesidad de ser tan finas como las precedentes, sino que basta con pensar que están dispuestas de tal modo en el fondo de las concavidades de los oídos que pueden ser movidas fácilmente todas a la vez y de un mismo modo por las pequeñas sacudidas con las cuales el aire de fuera empuja una piel muy fina que está extendida a la entrada de esas concavidades, y que no pueden ser tocadas por ningún otro objeto excepto por el aire interno que está por debajo de esa piel, pues son esas pequeñas sacudidas las que, al pasar hasta el cerebro por mediación de esos nervios, permitirán al alma concebir la idea de los sonidos.

Y notad que con una sola de esas sacudidas podrá oír únicamente un ruido sordo, que pasa en un momento y en el cual no habrá ninguna otra variedad más que el que parezca más o menos fuerte según sea golpeado el oído con más o menos vehemencia; pero que, cuando se sigan varias sacudidas, como podemos juzgar a simple vista con los trémulos movimientos de las cuerdas y de las campanas cuando suenan, entonces esas pequeñas sacudidas compondrán un sonido que el alma juzgará más suave o más bronco según sean ellas más iguales o más desiguales entre sí; y que lo juzgará más agudo o más grave, según se sigan más rápido o con mayor lentitud, de tal suerte que si se siguen unas a otras a una velocidad de la mitad, o de un tercio, o de un cuarto, o de una quinta parte, etc. compondrán un sonido que el alma juzgará una octava más agudo, o una quinta, o una cuarta, o una tercera mayor, etc. Y, finalmente, varios sonidos mezclados a la vez serán armoniosos o disonantes según haya una relación más o menos estrecha y haya intervalos más iguales o más desiguales entre las pequeñas sacudidas que los componen. Como, por ejemplo (fig. 9), si las divisiones de las líneas A, B, C, D, E, F, G, H representan las pequeñas sacudidas que componen otros tantos sonidos distintos, es fácil conjeturar que los que están representados por las líneas G y H no deben resultar tan suaves para el oído como los otros, tal como las partes rudas y ásperas de una piedra no resultan tan suaves al tacto como las de un espejo bien pulido. Y hay que pensar que B representa un sonido una octava más agudo que A; C, una quinta; D, una cuarta;

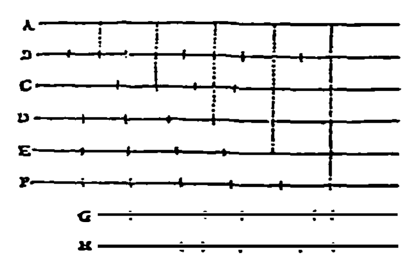


FIG. 9

E, una tercera mayor; y F, un tono también mayor. Y hay que destacar que A y B juntos a la vez, o ABC, o ABD, o incluso ABCE son mucho más armoniosos que A y F, o ACD, o ADE, etc., lo cual me parece suficiente para mostrar cómo el alma que esté en la máquina que os describo podrá deleitarse con una música que siga exactamente las mismas reglas que la nuestra, y cómo incluso la podrá hacer mucho más perfecta, por lo menos si se considera que no son necesariamente las cosas más dulces las que resultan más agradables a los sentidos, sino las que producen un cosquilleo de una forma más templada, tal como la sal y el vinagre resultan a menudo más agradables a la lengua que el agua dulce. Y ésta es la causa por la que la música admite las terceras y las sextas e incluso, algunas veces, las disonancias, tan bien como los unísonos, las octavas y las quintas.

Queda aún el sentido de la vista, que debo explicar con un poco más de exactitud que los otros, ya que todavía es más útil para mi tema. Ese sentido depende también en nuestra máquina de dos nervios que deben, sin duda, estar compuestos de varias fibras, las más finas y las más fáciles de mover que puede haber, pues están destinadas a llevar al cerebro esas distintas acciones de las partículas del segundo elemento que, siguiendo lo que se ha dicho anteriormente, permitirán al alma, cuando se una a esa máquina, concebir las distintas ideas de los colores y de la luz.

Pero, ya que la estructura del ojo ayuda también a ese efecto, es necesario que la describa y, para mayor facilidad, intentaré hacerlo en pocas palabras, omitiendo adrede varias particularidades superfluas observadas por la escrupulosidad de los anatomistas. ABC (fig. 10) es una membrana bastante dura y espesa que conforma una especie de vaso redondo en el que están contenidas todas las otras partes del ojo. DEF es otra piel más fina que está extendida, como un tapiz, dentro de la anterior. GHI es el nervio cuyos filamentos HG, HI, que están diseminados a su alrededor desde H y hasta G e I, cubren enteramente

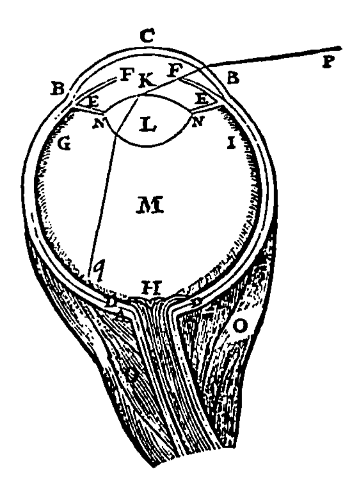


FIG. 10

el fondo del ojo. K, L, M son tres flemas o humores extremadamente claros y transparentes que llenan todo el espacio contenido dentro de esas pieles y que tienen la configuración que veis ahí representada. En la primera piel, la parte BCB es transparente y un poco más abovedada que el resto y la refracción de los rayos que entran dentro se produce con tendencia a la perpendicularidad. En la segunda piel, la superficie interior de la parte EF, que mira hacia el fondo del ojo, es completamente negra y oscura y tiene en medio un pequeño agujero redondo que llamamos *pupila* y que, cuando se mira el ojo desde fuera, aparece tan negro ahí en el centro. Ese agujero no tiene siempre el mismo tamaño, pues la parte EF de la segunda piel donde está situado nada libremente en el humor K, que es muy líquido, y se comporta a la manera de un pequeño músculo, que, dirigido por el cerebro, se ensancha o se contrae según requiera el uso.

La configuración del humor marcado con una L, que llamamos *humor cristalino*, es semejante a la de los cristales (que he descrito en el *Tratado de la dióptrica*), gracias a los cuales todos los rayos que proceden de un punto concreto se juntan en otro punto concreto; y su materia es menos blanda o más firme y origina, por consiguiente, una refracción mayor que la causada por los otros dos humores que lo rodean. EN son fibras negras que proceden del interior de la piel DEF y rodean completamente ese humor cristalino; son como otros tantos pequeños tendones por medio de los cuales puede cambiar la configuración del humor cristalino L haciéndose un poco más plana o más abovedada según sea necesario. Finalmente, O, O son seis o siete

músculos ligados al ojo por el exterior y que pueden moverlo muy fácil y rápidamente hacia todos los lados.

Por otra parte, la piel BCB (fig. 10) y los tres humores K, L y M, al ser muy claros y transparentes, no impiden que los rayos de la luz, que entran por el agujero de la pupila, penetren hasta el fondo del ojo, donde está el nervio, y actúen con tanta facilidad sobre él como si estuviese totalmente al descubierto; y sirven para preservarlo de los ataques del aire y de otros cuerpos externos que fácilmente podrían dañarlo si lo tocaran y sirven, además, para que se mantenga tan tierno y delicado que no es de admirarse que pueda ser estimulado por acciones tan poco perceptibles como son las que elijo aquí para explicaros los colores.

La curvatura que hay en la zona de la primera piel, señalada con las letras BCB, y la refracción que ahí se produce son la causa de que los rayos que proceden de los objetos situados lateralmente con respecto al ojo puedan entrar en la pupila; y asimismo de que, sin que el ojo se mueva, el alma pueda ver un número de objetos mayor de lo que podría ver sin tal curvatura, pues, por ejemplo, si el rayo PBK*q* no se refractara en el punto B no podría pasar por entre los puntos F, F para alcanzar el nervio.

La refracción que se produce en el humor cristalino da mayor fuerza a la visión y a la vez mayor nitidez. Pues debéis saber que la configuración de este humor está tan proporcionada y acompasadamente regulada, en relación con las refracciones que se producen en las otras partes del ojo y con la distancia de los objetos, que, cuando la vista está alzada hacia un punto determinado de un objeto, hace que todos los rayos procedentes de ese punto y que entran en el ojo por el agujero de la pupila se junten en otro punto en el fondo del ojo, justamente contra una de las partes del nervio (óptico) que allí está, e impide, por esa misma razón, que ninguno de los otros rayos que entren en el ojo toque la misma parte de tal nervio. Por ejemplo (fig. 11), cuando el ojo está dispuesto para mirar el punto R, la disposición del humor cristalino hace que todos los rayos RNS, RLS, etc. se junten precisamente en el punto S e impide, al mismo tiempo, que ninguno de los que proceden de los puntos T y X, etc. alcance ese punto, pues junta también todos los del punto T alrededor del punto V, los del punto X alrededor de Y y así con todos los demás. De lo contrario, si no se produjera ninguna refracción en este ojo, el objeto R sólo enviaría uno de sus rayos al punto S, y los otros se diseminarían aquí y allá en todo el espacio VY, e igualmente cada uno de los puntos T y X, y todos los que están entre ellos, enviarían uno de sus rayos hacia ese mismo punto S. Por otra parte, es evidente que el objeto R debe

actuar de manera más contundente sobre la parte del nervio que está en el punto S al enviar allí gran número de rayos que si enviara uno solo; y que esa parte del nervio S debe llevar de una forma más nítida y más fiel al cerebro la acción de ese objeto R cuando recibe sólo rayos de él que si los recibiera de otros varios.

El color negro, tanto de la superficie interior de la piel EF como de las fibras EN, sirve también para hacer la visión más nítida, ya que, por lo que se ha dicho anteriormente sobre la naturaleza de ese color, amortigua la fuerza de los rayos que se reflejan desde el fondo del ojo hacia la parte de delante e impide que vuelvan de nuevo de ahí hacia el fondo del ojo, donde podrían provocar confusión. Por ejemplo, los rayos del objeto X, al dar en el nervio, que es blanco, en el punto Y, se reflejan desde allí por todas partes hacia N y hacia F, desde donde podrían, de nuevo, reflejarse hacia S y hacia V y perturbar la acción de los puntos R y T, si los cuerpos N y F no fueran negros.

El cambio de configuración que se produce en el humor cristalino sirve para que los objetos que están a distintas distancias puedan pintar nítidamente sus imágenes en el fondo del ojo, pues, siguiendo lo que se ha dicho en el *Tratado de la dióptrica*, si por ejemplo (fig. 12) el humor LN tiene una configuración tal que hace que todos los rayos que salen del punto R vayan a tocar el nervio precisamente en el punto

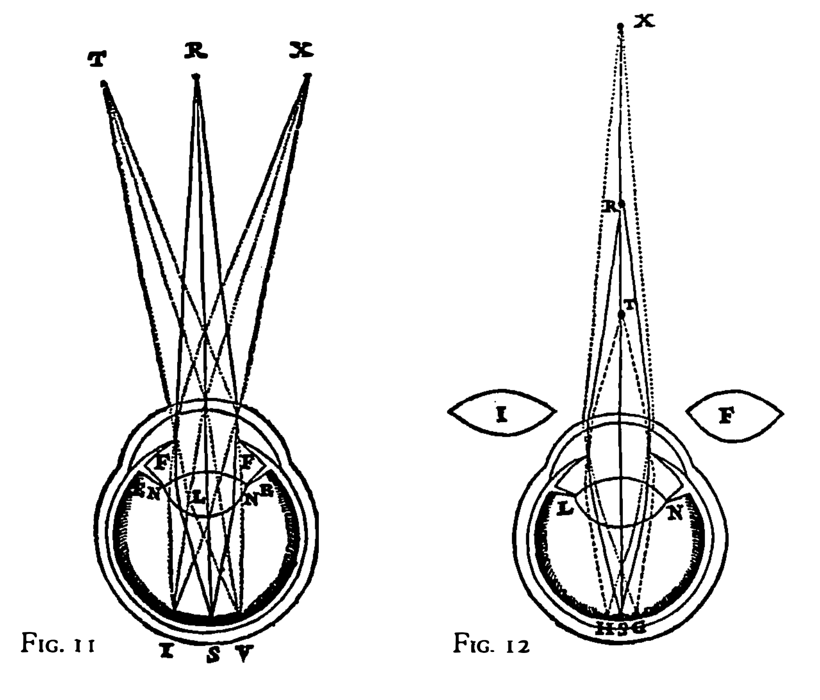


Fig. 11

Fig. 12

S, ese mismo humor no podrá, sin experimentar un cambio, hacer que los rayos del punto T, que está más cercano a él, o del punto X, que está más alejado, vayan también al punto S; pero hará que el rayo TL vaya hacia H y TN hacia G y, al contrario, que XL vaya hacia G, XN hacia H, y así todos los demás. De tal modo que, para representar nítidamente el punto X, es necesario que toda la configuración de ese humor NL se transforme y que se haga un poco más plana, como la señalada con la letra I; de la misma manera, para representar el punto T, es necesario que se haga un poco más abovedada, como la señalada con la letra F.

El cambio de tamaño que se produce en la pupila sirve para moderar la fuerza y la eficacia de la visión, pues la pupila tiene que ser más pequeña cuando la luz es demasiado viva, a fin de que no entren tantos rayos como para que el nervio pueda resultar dañado, y tiene que dilatarse cuando la luz es demasiado débil, a fin de que entren rayos suficientes como para ser apreciados. Y además, aun suponiendo que la luz se mantenga igual, la pupila tendrá que hacerse más grande cuando el objeto que mira el ojo esté alejado, y no tanto cuando esté cerca, pues, por ejemplo (fig. 13), si del punto R por la pupila del ojo 7 no entran más rayos de los que se requieren para poder ser apreciados, entrará el mismo número de rayos en el ojo 8 y, en consecuencia, la pupila de éste se hará más grande.

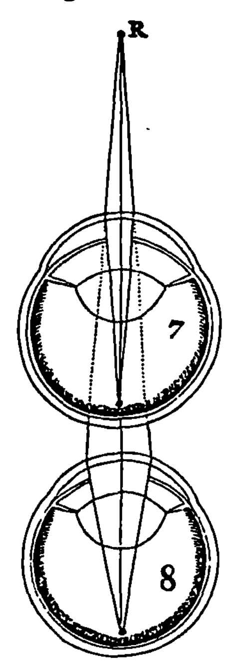


Fig. 13

La pequeñez de la pupila sirve también para tener un visión más nítida, pues debéis saber que, sea cual sea la configuración del humor cristalino, no puede hacer que los rayos procedentes de puntos distintos del objeto se reúnan todos exactamente en otros tantos puntos distintos, pero que, si los del punto R, por ejemplo (*cf.* fig. *11*), se juntan justo en el punto S, sólo los del punto T que pasen por la circunferencia y por el centro de uno de los círculos que se pueden describir sobre la superficie de ese humor cristalino se podrán juntar exactamente en el punto V, y, por consiguiente, que los demás rayos, que serán menos en número cuanto más pequeña sea la pupila, al ir a tocar el nervio en otros puntos, no podrán dejar de crear confusión. De ello resulta que, si la visión de un mismo ojo es menos fuerte una vez con respecto a otra, será también menos nítida, bien debido a la lejanía del objeto, bien a la debilidad de la luz, porque, aunque la pupila sea más grande cuando la luz es menos fuerte, esos factores hacen que la visión sea más confusa.

De ello resulta también que el alma no podrá ver nunca muy nítidamente más que un solo punto del objeto cada vez, a saber, aquel hacia el cual estén dirigidas entonces todas las partes del ojo, y que los otros puntos le parecerán tanto más confusos cuanto más alejados estén del ojo. Pues, por ejemplo, si todos los rayos del punto R se reúnen exactamente en el punto S, los del punto X se reunirán con aún menos exactitud hacia Y que los del punto T hacia V; y así hay que conjeturar de los demás, a medida que estén más alejados del punto R. Pero los músculos O, O que con mucha rapidez vuelven los ojos hacia todas partes, tienen la función de suplir ese defecto, pues, en menos de nada, pueden aplicar el ojo, sucesivamente, a todos los puntos del objeto y, de este modo, hacer que el alma pueda verlos todos nítidamente, uno después del otro.

No voy a añadir aquí nada más sobre lo que permite al alma concebir todas las diferencias entre los colores, pues ya he hablado bastante de ello anteriormente. Y no voy a decir tampoco qué objetos que ve le deben resultar agradables o desagradables, pues, por lo que os he explicado de los demás sentidos, os resulta fácil comprender que la luz demasiado fuerte debe lastimar los ojos y que la suave debe recrearlos, y que, entre todos los colores, el verde, consistente en la acción más moderada (que se puede llamar, por analogía, proporción de una a dos), es como la octava con respecto a las consonancias de la música o como el pan con respecto a los alimentos que comemos, es decir, el color considerado universalmente el más agradable; y, final-

mente, que todos esos distintos colores que nos traen las modas, y que a menudo recrean mucho más que el verde, son como los acordes y pasajes de un aire nuevo tocado por un excelente vihuelista o como los estofados de un buen cocinero que producen más cosquilleo en los sentidos y, al principio, les hacen sentir un mayor placer, pero que también los cansan mucho antes que los objetos sencillos y habituales.

Sólo me queda por deciros qué es lo que permitirá al alma percibir la situación, la forma, la distancia, el tamaño y otras cualidades semejantes que no se vinculan a un solo sentido en particular, tal como hacen aquellas de las que os he hablado hasta ahora, sino que son comunes al tacto y a la vista, e incluso, en cierto modo, a los otros sentidos.

Observad pues, en primer lugar, que (fig. 14) si la mano A, por ejemplo, toca el cuerpo C, las partes del cerebro B de donde proceden las fibras de sus nervios estarán dispuestas de modo distinto que si tocara uno que tuviera otra forma u otro tamaño o que estuviera situado en otro lugar, y, de este modo, que el alma podrá conocer, gracias a ellas, la situación de ese cuerpo y su forma, y su tamaño y todas las demás cualidades semejantes a ésas. Y que exactamente del mismo modo (fig. 15), si el ojo D está vuelto hacia el objeto E, el alma podrá conocer la situación de ese objeto, al estar dispuestos los nervios de ese ojo de manera distinta que si el ojo estuviera vuelto hacia otros lados. Y que el alma podrá conocer su forma, gracias a que, al juntarse los rayos del punto 1 en el punto 2, contra el nervio llamado óptico, y los del punto



FIG. 14

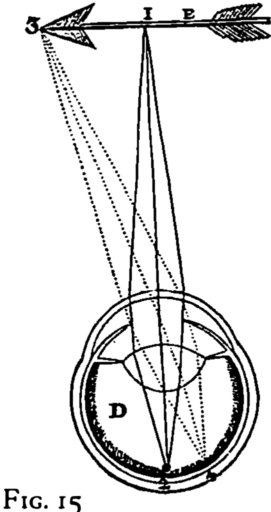


FIG. 15

3 en el punto 4, y así sucesivamente, trazarán una figura proporcionada exactamente a la figura del objeto. Y que el alma podrá conocer la distancia del punto 1, por ejemplo, puesto que la disposición del humor cristalino tendrá una configuración distinta para hacer que todos los rayos que proceden de ese punto se junten en el fondo del ojo justo en el punto 2, que supongo es el medio, de la que tendría si estuviera más cerca o más lejos, como se ha dicho hace poco. Y, además, que el alma conocerá la distancia del punto 3 y de todos los demás cuyos rayos entren en el ojo al mismo tiempo, ya que, al estar dispuesto de este modo el humor cristalino, los rayos del punto 3 no se juntarán de una forma tan precisa en el punto 4 como los del punto 1 en el punto 2, y lo mismo para los demás, y su acción no será proporcionalmente tan fuerte, tal como se ha dicho anteriormente. Y, finalmente, que el alma podrá conocer el tamaño de los objetos visibles, y todas sus otras cualidades similares, sólo por el conocimento que tenga de la distancia y de la situación de todos sus puntos, como también, recíprocamente, juzgará alguna vez su distancia por la idea que tenga de su tamaño.

Observad también (fig. 16) que si cada una de las dos manos *f* y *g* sostienen un palo, *h* e *i*, con el que tocan el objeto K, aunque el alma, por lo demás, ignore la largura de esos palos, sin embargo, como sabrá la distancia existente entre los puntos *f* y *g* y el tamaño de los ángulos *fgh* y *gfi*, podrá conocer, como si de geometría innata se tratara, dónde está el objeto K. Y exactamente del mismo modo (fig. 17), si los dos ojos L y M están vueltos hacia el objeto N, por el tamaño de la línea LM y la de los dos ángulos LMN, MLN conocerá dónde está el punto N.

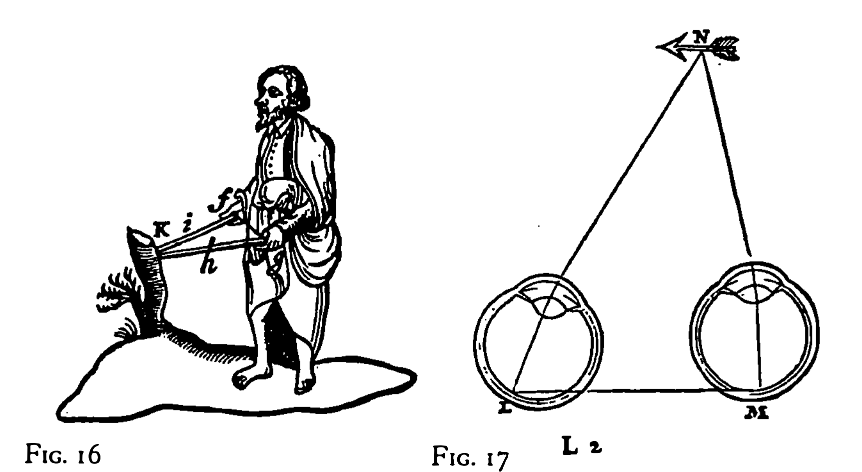


FIG. 16 FIG. 17

Pero el alma también podrá, con bastante frecuencia, equivocarse en todo ello, pues, en primer lugar, si la mano o el dedo o el ojo están en una posición forzada por alguna causa exterior, esa posición no concordará con tanta exactitud como si sólo dependiera de los músculos con la de las pequeñas partes del cerebro de donde proceden los nervios, y así el alma, que no apreciará la situación más que por mediación de las partes del cerebro, no dejará entonces de equivocarse. Como, por ejemplo (fig. 18), si la mano *f*, estando dispuesta por sí misma a volverse hacia O, se ve forzada por alguna fuerza externa a mantenerse vuelta hacia K, las partes del cerebro de donde proceden sus nervios no estarán en absoluto dispuestas de la misma manera que si la mano por la fuerza de sus músculos estuviera vuelta hacia K, ni tampoco de la misma manera que si estuviera verdaderamente vuelta hacia O, sino de una forma intermedia entre esas dos, a saber, de la misma manera que si estuviera vuelta hacia P. Y, así, la disposición que tal presión dará a las partes del cerebro hará juzgar al alma que el objeto K está en el punto P y que es uno distinto de aquel tocado por la mano *g*.

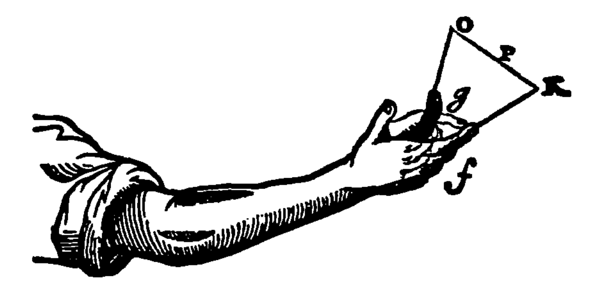
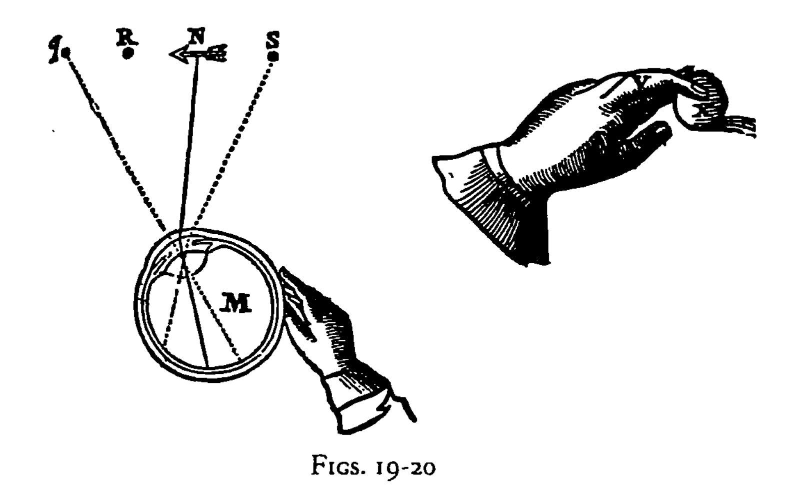


Fig. 18

Exactamente del mismo modo (fig. 19), si el ojo M es desviado por la fuerza del objeto N y dispuesto como si debiera mirar hacia *q*, el alma juzgará que el ojo está vuelto hacia R. Y, como en esta situación los rayos del objeto N entrarán en el ojo exactamente igual que lo harían los del punto S si el ojo estuviera verdaderamente vuelto hacia R, el alma creerá que ese objeto N está en el punto S y que es uno distinto de aquel mirado por el otro ojo.

Exactamente del mismo modo también (fig. 20), los dos dedos T y V, al tocar la bolita X, harán juzgar al alma que están tocando dos bolas distintas debido a que están cruzados y retenidos por presión fuera de su posición natural.



FIGS. 19-20

Además, si están curvados los rayos u otras líneas por mediación de las cuales las acciones de los objetos alejados pasan hacia los sentidos, para el alma, que los supondrá, como normalmente, rectos, serán motivo de equivocación. Como, por ejemplo (fig. 21), si el palo HY está curvado hacia K, le parecerá al alma que ese objeto K, tocado por el palo, está hacia Y. Y si el ojo L (fig. 22) recibe los rayos del objeto N a través del cristal Z, que los curva, le parecerá al alma que ese objeto está hacia A. Y exactamente igual (fig. 23), si el ojo B recibe los rayos del punto D a través del cristal C, que, voy a suponer, tuerce todos los rayos como si procedieran del punto E, y los del punto F, como si procedieran del punto G, y así sucesivamente, le parecerá al alma que el objeto DFH está tan alejado y es tan grande como aparenta EGI.

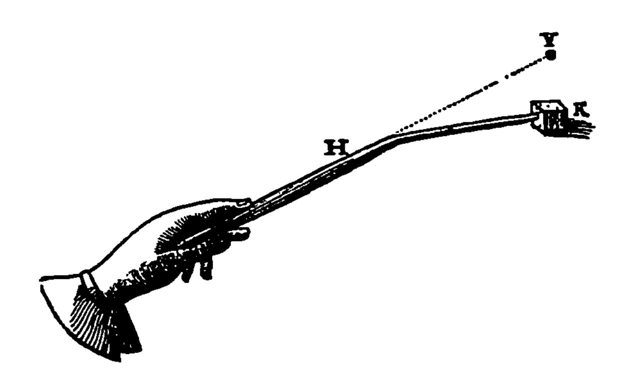


FIG. 21

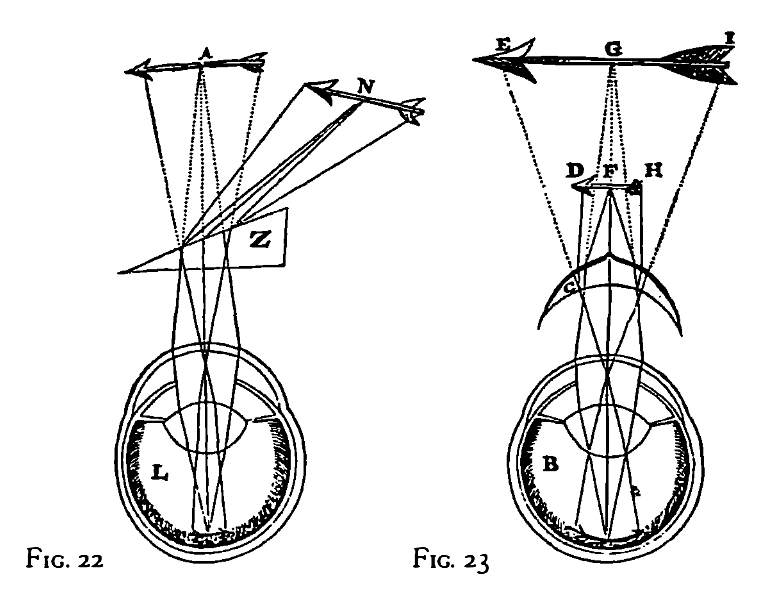


Fig. 22 Fig. 23

Y, para concluir, debemos fijarnos en que todos los medios con los que contará el alma para conocer la distancia de los objetos percibidos por la vista son inseguros. Pues (*cf.* fig. 17), por lo que respecta a los ángulos LMN, MNL y equivalentes, casi no es perceptible su cambio, esté el objeto a quince o esté a veinte pies de distancia. Y, con respecto a la disposición del humor cristalino, experimenta un cambio aún menos percetible, desde el momento en que el objeto dista del ojo más de tres o cuatro pies. Y, finalmente, por lo que respecta a juzgar las lejanías, por la idea que tenemos del tamaño de los objetos o porque los rayos procedentes de distintos puntos no se juntan todos con la misma exactitud en el fondo del ojo, el ejemplo de los cuadros de perspectiva nos muestra suficientemente cuán fácil es equivocarse. Pues, cuando sus figuras son más pequeñas de lo que nos imaginamos que deben ser y sus colores son un poco oscuros y sus trazos un poco confusos, nos parecen mucho más alejadas y más grandes de lo que son en realidad.

Ahora bien, después de haberos explicado de esta manera los cinco sentidos externos, tal como están en esa máquina, tengo que deciros algo también acerca de ciertos sentimientos internos que se hallan en ella.

LAS SENSACIONES INTERNAS Y LOS SENTIMIENTOS EN ESTA MÁQUINA

Cuando los licores que más arriba he dicho que actúan como agua fuerte en su estómago, y que entran sin cesar desde toda la masa de la sangre por los extremos de las arterias, no encuentran en él suficiente alimento para disolver y emplear así toda su fuerza, se rebelan contra el propio estómago y, agitando las fibras de sus nervios con más fuerza que de costumbre, hacen que se muevan las partes del cerebro de donde proceden los nervios. Eso es lo que hará que el alma unida a esa máquina conciba la idea general del *hambre*. Y si esos licores están dispuestos para ejercer su acción más bien sobre ciertos alimentos particulares que sobre otros, así como el agua fuerte común disuelve con mayor facilidad los metales que la cera, actuarán también de una forma particular sobre los nervios del estómago, causa de que el alma conciba entonces el deseo de comer ciertos alimentos en lugar de otros. [*Se puede destacar aquí la admirable disposición de esta máquina, porque el hambre nace en ella del ayuno: en efecto, la sangre se hace más aguda en la circulación y así el licor que desde la sangre va al estómago excita más los nervios, y lo hace de un modo peculiar, si es peculiar la constitución de la sangre, de ahí la agudeza de las mujeres*].[3] Ahora bien, esos licores se reúnen principalmente en el fondo del estómago y es ahí donde provocan la sensación de hambre.

Pero también suben continuamente muchas de sus partículas hacia la garganta y, cuando no acuden a ella en número suficiente como para humedecerla y llenar sus poros en forma de agua, suben sólo en forma de aire o de humo y, actuando entonces sobre los nervios de

[3] Aunque este pasaje aparece en la edición en latín (en cursiva y entre corchetes), Louis de Laforge duda de que se deba realmente a Descartes.

manera distinta de la acostumbrada, provocan un movimiento en el cerebro que permitirá al alma concebir la idea de la *sed*.

Del mismo modo, cuando la sangre que va al corazón es más pura y más sutil y se inflama con mayor facilidad que de costumbre, al pequeño nervio que está allí, cerca de sus orificios, le da la disposición requerida para despertar el sentimiento de *alegría*, y la requerida para despertar el sentimiento de *tristeza*, cuando esa sangre tiene unas cualidades completamente contrarias.

Y esto basta para entender qué otras cosas hay en esa máquina que corresponden a todos los demás sentimientos internos que hay en nosotros, de tal manera que ya es hora de que empiece a explicaros cómo los espíritus animales siguen su recorrido por las concavidades y por los poros de su cerebro y cuáles son las funciones que dependen de ello.

Si alguna vez habéis sentido la curiosidad de ver de cerca los órganos de nuestras iglesias, sabréis cómo los fuelles empujan el aire hacia ciertos receptáculos, por esa razón llamados, creo, portavientos; y cómo ese aire entra desde ahí bien en unos tubos, bien en otros, según las distintas formas en que el organista mueva sus dedos por el teclado. Y, así pues, podéis concebir aquí que el corazón y las arterias que empujan los espíritus animales a las concavidades del cerebro de nuestra máquina son como los fuelles de esos órganos que empujan el aire hacia los portavientos. Del mismo modo, los objetos exteriores que, según los nervios que muevan, hacen que los espíritus contenidos en esas concavidades entren desde ellas en algunos de sus poros son comparables a los dedos del organista que, según las teclas que toquen, hacen que el aire entre desde los portavientos en unos u otros tubos. Y al igual que la armonía de los órganos no depende de esa disposición de los tubos que se ve desde fuera ni de la forma de sus portavientos o de otras partes, sino de tres cosas –a saber, del aire procedente de los fuelles, de los tubos que producen el sonido y de la distribución de ese aire en los tubos–, os quiero señalar que las funciones de las que aquí tratamos no dependen de ninguna manera de la forma exterior de todas esas partes visibles que los anatomistas distinguen en la sustancia del cerebro, ni de la forma de sus concavidades, sino de los espíritus procedentes del corazón, de los poros del cerebro por donde pasan y de la manera en que esos espíritus se distribuyen por tales poros. De ahí que sólo tenga que explicaros de manera ordenada lo más relevante en cada una de estas tres cosas.

En primer lugar, por lo que respecta a los espíritus animales, pueden ser éstos más o menos abundantes y sus partículas más o menos

gruesas y más o menos agitadas, como también unas veces más iguales entre sí y otras veces menos, y a través de esas cuatro diferencias cada uno de los distintos humores y caracteres o cada una de las inclinaciones naturales que están en nosotros (por lo menos en la medida en que no dependen de la constitución del cerebro ni de los afectos particulares del alma) están representados en esa máquina. En efecto, si esos espíritus son más abundantes que de costumbre, tendrán la propiedad de excitar en ella movimientos muy semejantes a los que atestiguan en nosotros *bondad*, *liberalidad* y *amor*; y semejantes a los que atestiguan en nosotros *confianza* o *audacia*, si sus partículas son más fuertes y más gruesas; y *firmeza*, si además de lo anterior son más iguales entre sí en forma, en fuerza y en grosor; y *prontitud*, *diligencia* y *deseo*, si son más agitadas; y *tranquilidad de espíritu*, si su agitación es más acompasada. Y, al contrario, esos mismos espíritus pueden excitar en ella movimientos del todo semejantes a los que atestiguan en nosotros *malignidad*, *timidez*, *inconstancia*, *lentitud* e *inquietud*, si fallan las cualidades correspondientes. Y debéis saber que, en toda su diversidad, los demás humores y caracteres o inclinaciones naturales dependen de éstos. Y así, el *humor alegre* está compuesto por la prontitud y la tranquilidad de espíritu; y la bondad y la confianza le dan mayor perfección. El *humor triste* está compuesto por la lentitud y por la inquietud y puede ser aumentado por la malignidad y la timidez. El *humor colérico* está compuesto por la prontitud y la inquietud, y lo fortalecen la malignidad y la confianza. Finalmente, como acabo de decir, la liberalidad, la bondad y el amor dependen de la abundancia de los espíritus y conforman en nosotros ese humor que nos vuelve complacientes y bondadosos con todos. La curiosidad y otros deseos dependen de la agitación de sus partículas; y así con los demás. Pero ya que esos mismos humores, o por lo menos las pasiones hacia las cuales nos disponen, dependen mucho también de las impresiones que se crean en la sustancia del cerebro, podréis compredenderlos mejor un poco más adelante; y me limitaré aquí a exponeros las causas de esas diferencias entre los espíritus.

El jugo de los alimentos, que pasa del estómago a las venas, al mezclarse con la sangre le comunica siempre algunas de sus cualidades y, entre otras cosas, la vuelve normalmente más espesa en cuanto se mezcla con ella, de tal suerte que entonces las pequeñas partículas de esa sangre que el corazón envía hacia el cerebro para componer allí los espíritus animales suelen ser menos agitadas, menos fuertes, menos abundantes y, en consecuencia, no suelen hacer el cuerpo de esta

máquina ni tan ligero, ni tan alegre como lo es cuando ha transcurrido ya un buen rato desde que acabara la digestión y la sangre, al pasar y volver a pasar varias veces por el corazón, se ha hecho más sutil.

El aire de la respiración, al mezclarse también de alguna manera con la sangre, antes de que ésta entre en el ventrículo izquierdo del corazón, la inflama con mayor vehemencia y produce en ella espíritus más vivos y más agitados en tiempo seco que en tiempo húmedo, del mismo modo que sabemos por experiencia que, en tiempo seco, toda llama es más ardiente.

Cuando el hígado está sano y elabora con toda perfección la sangre que debe entrar en el corazón, los espíritus que salen de esa sangre son más abundantes y están agitados de una forma más regular; y si ocurre que el hígado está presionado por sus nervios, las partículas más sutiles de la sangre que contiene suben al instante hacia el corazón y producen también unos espíritus más abundantes y más vivos que de costumbre, pero que no están tan regularmente agitados.

Si la vesícula biliar, destinada a purgar la sangre de las partículas que son, de entre todas, las más aptas para inflamarse en el corazón, no cumple con su deber o, al estar apretada por su nervio, la materia que encierra refluye hacia las venas, los espíritus serán tanto más vivos y estarán más irregularmente agitados.

Si el bazo, destinado, al contrario, a purgar la sangre de las partículas que son las menos aptas para inflamarse en el corazón, no está sano o, al ser presionado por sus nervios o por cualquier otro cuerpo, sea cual sea, la materia que encierra refluye hacia las venas, los espíritus serán tanto menos abundantes y estarán tanto menos y más irregularmente agitados.

En definitiva, todo lo que es causa de cambio en la sangre puede serlo también en los espíritus. Pero, por encima de todo, el pequeño nervio que termina en el corazón, que puede dilatar y estrechar tanto las dos entradas por donde bajan la sangre de las venas y el aire del pulmón, como las dos salidas por donde esa sangre es exhalada e irrumpe en las arterias, puede causar mil diferencias en la naturaleza de los espíritus, de la misma manera que el calor de ciertas lámparas cerradas, utilizadas por los alquimistas, puede ser regulado de varias formas, según se abra más o menos ya sea el conducto por donde deba entrar el aceite u otro alimento de la llama, ya sea aquel por donde el humo deba salir.

LA ESTRUCTURA DEL CEREBRO EN ESTA MÁQUINA Y CÓMO DESDE ALLÍ SE DISTRIBUYEN LOS ESPÍRITUS PARA PRODUCIR MOVIMIENTOS Y SENSACIONES

En segundo lugar, por lo que respecta a los poros del cerebro, no se deben imaginar de manera distinta de los intervalos que se encuentran entre las fibras de cualquier tejido, pues, en efecto, el cerebro, todo él, nos es más que un tejido compuesto de una manera concreta y particular que os voy a intentar explicar.

Concebid (fig. 24) su superficie AA, que mira hacia las concavidades EE, como un entramado o redecilla bastante densa y compacta, cada una de cuyas mallas corresponde a otros tantos pequeños tubos por donde pueden entrar los espíritus animales, y que, como miran siempre hacia la glándula H, de donde salen esos espíritus, se pueden volver fácilmente de un lado y otro hacia los distintos puntos de la

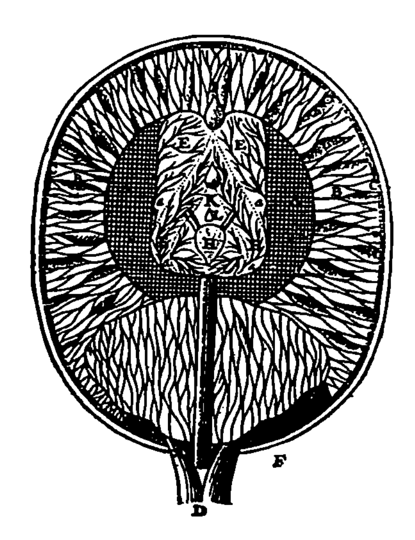


Fig. 24

glándula, tal como los podéis ver (fig. 25 y fig. 26) en la figura 48 y en la figura 49[4] vueltos de distinta manera. Y pensad que (*cf.* fig. 24), de cada parte de esa red, salen varias fibras muy finas, algunas de las cuales son generalmente más largas que las otras; y que, después de que esas fibras se hayan entrelazado de maneras diversas en todo el espacio B, las más largas bajan hacia D donde componen la médula de los nervios para, desde allí, extenderse por todos los miembros.

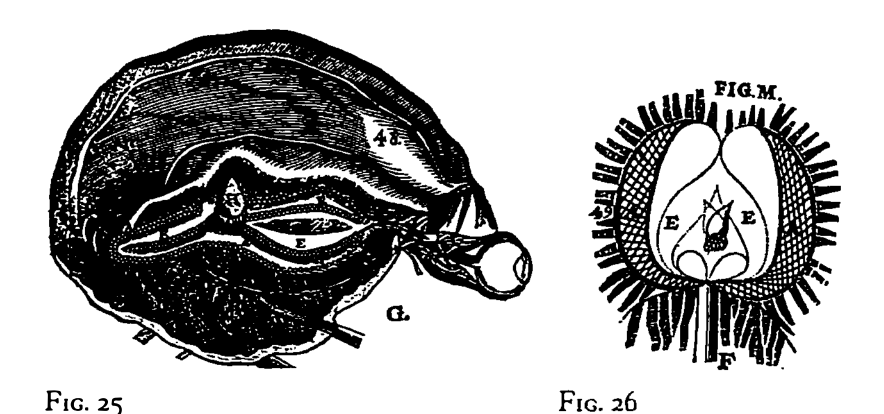


Fig. 25 Fig. 26

Pensad también que las cualidades principales de esas fibras consisten en que puedan doblarse con bastante facilidad de mil y una formas sólo por la fuerza de los espíritus que las tocan y en que puedan conservar, casi como si estuvieran hechas de plomo o de cera, los últimos pliegues que hayan recibido mientras no se les impriman unos contrarios.

Pensad, finalmente, que los poros, objeto de nuestro estudio, no son sino los intervalos que se encuentran entre esas fibras y que se pueden ensanchar y estrechar de distintas maneras gracias a la fuerza de los espíritus que entran en ellos, según esa fuerza sea mayor o menor y tales espíritus más o menos abundantes; y pensad que las fibras más cortas van a parar al espacio CC, donde termina cada una de ellas contra el extremo de alguno de los vasos que allí están y de los cuales recibe su alimento.

[4] Por primera vez en el tratado, en el texto original se alude directamente a las figuras dándoseles una determinada numeración. Se observarán algunos ejemplos más en esta misma quinta y última parte.

En tercer lugar. Pero para que pueda explicaros con mayor comodidad todas las particularidades de ese tejido, tengo que empezar a hablaros de la distribución de tales espíritus.

Nunca se detienen ni un solo instante en un mismo lugar, sino que a medida que entran en las concavidades del cerebro EE (*cf.* figs. 24 y 25) por los poros de la glándula H tienden primero hacia los tubitos *aa* que, de entre todos, son los que están más directamente opuestos a tales poros; y si esos tubos *aa* no están lo bastante abiertos para recibirlos a todos, reciben por lo menos las más fuertes y más vivas de sus partículas, mientras que las más débiles y superfluas son rechazadas hacia los conductos I, K, L, que miran a la nariz y al paladar, a saber: las más agitadas hacia I, por donde, cuando aún tienen mucha fuerza y no encuentran el acceso suficientemente libre, salen a veces con tanta violencia que producen un cosquilleo en las partes internas de la nariz, causa del *estornudo*; después, el resto hacia K y hacia L, por donde pueden salir fácilmente, porque allí los pasos son muy anchos; o si no encuentran salida, al ser obligados a volver hacia los tubitos *aa*, que están en la superficie interna del cerebro, causan en seguida una *ofuscación*, o *vértigo*, que turba las funciones de la *imaginación*. Y notad, de paso, que las partículas más débiles de los espíritus no proceden tanto de las arterias que se insertan en la glándula H como de las que, dividiéndose en mil ramas muy finas, recubren como un tapiz el fondo de las concavidades del cerebro. Notad también que fácilmente pueden espesarse como pituita, nunca mientras estén en el cerebro, si no es porque existe una enfermedad grave, sino en esos anchos espacios que están por debajo de su base, entre la nariz y la garganta, del mismo modo que el humo se convierte fácilmente en hollín en los tubos de las chimeneas, pero nunca en el hogar donde está el fuego. Notad también que, cuando digo que los espíritus, al salir de la glándula H, tienden hacia los lugares de la superficie interior del cerebro que están más directamente opuestos a ellos, no digo que tiendan siempre hacia los que están frente a ellos en línea recta, sino simplemente hacia aquellos adonde los lleva la disposición que hay entonces en el cerebro.

Además, al ser la sustancia del cerebro blanda y flexible, sus concavidades serían muy estrechas y estarían casi todas cerradas, tal como aparecen en el cerebro de un hombre muerto, si no entrara dentro espíritu alguno; pero la fuente de la que manan esos espíritus es normalmente tan abundante que, a medida que entran en las concavidades, tienen fuerza para empujar por todas partes la materia que los rodea

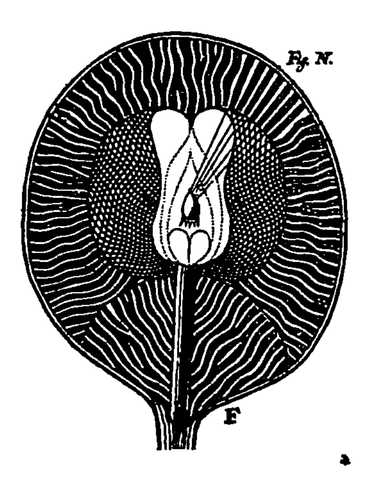


FIG. 27

y para hincharla y, por ese medio, tensar todas las fibras de los nervios que nacen ahí, tal como el viento un poco fuerte puede inflar las velas de un navío y hacer que se tensen todas las cuerdas a las que están atadas. Es entonces cuando, esa máquina, dispuesta a obedecer todas las acciones de los espíritus, representa el cuerpo de un hombre *en estado de vigilia*. Y si no es así, los espíritus, por lo menos, tienen fuerza para empujar y tensar, de este modo, algunas partes, mientras el resto permanece libre y laxo, tal como ocurre con ciertas partes de una vela cuando el viento no es suficientemente fuerte para llenarla. Y entonces esa máquina representa el cuerpo de un hombre que *duerme* y que, mientras duerme, tiene varios *sueños*. Imaginad, por ejemplo, que la diferencia existente entre las dos figuras M y N (figs. 27, 28 y 29) es la misma que entre el cerebro de un hombre en vela y el de un hombre que duerme y, mientras tanto, sueña. Pero antes de hablaros con detenimiento del *sueño* y de los *sueños* debéis considerar lo más notable de lo que en el cerebro se consuma durante el tiempo de vigilia, a saber, cómo se forman las ideas de los objetos en el lugar destinado a la *imaginación* y al *sentido común*, cómo se almacenan en la *memoria* y cómo producen el *movimiento de todos los miembros*.

Vemos en la figura M (fig. 28) que los espíritus procedentes de la glándula H, después de haber dilatado las partes del cerebro señaladas con una A y de haber entreabierto todos sus poros, fluyen de ahí hacia B, después hacia C y, finalmente, hacia D, desde donde se extienden por todos sus nervios, y mantienen, por ese medio, todas las fibras por las que están compuestos los nervios y el cerebro tensas de tal manera que las acciones que tienen fuerza para moverlas, por poca que sea,

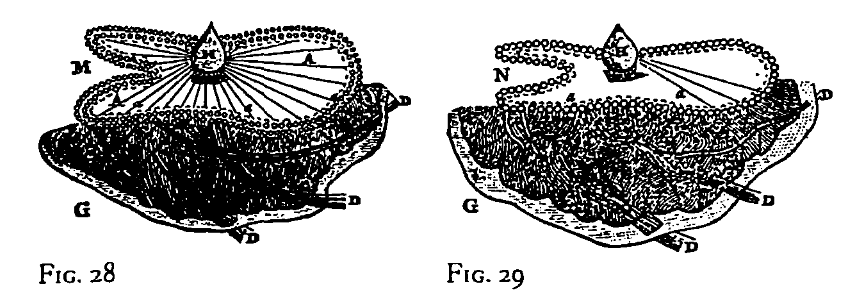


Fig. 28 Fig. 29

se comunican fácilmente de uno de sus extremos al otro sin que se lo impidan las curvas de los caminos por donde pasan.

Pero, a fin de que esas curvas no os impidan ver claramente cómo eso sirve para dar forma a las ideas de los objetos que golpean los sentidos, miremos en la figura siguiente (fig. 30) las fibras 12, 34, 56 y semejantes, que componen el nervio óptico y que están tendidas desde el fondo del ojo 1, 3, 5 hasta la superficie interior del cerebro 2, 4, 6. Y pensad que esas fibras están dispuestas de tal modo que, si los rayos procedentes, por ejemplo, del punto A del objeto presionan el fondo del ojo en el punto 1, tiran así de toda la fibra 12 y aumentan la abertura del tubito 2. Y del mismo modo los rayos procedentes del punto B aumentan la abertura del tubito 4, y así todos los demás. De tal suerte que, igual que las distintas formas en que los puntos 1, 3, 5 son presionados por los rayos trazan en el fondo del ojo una figura que coincide con la del objeto ABC, como se ha dicho más arriba, es evidente que las distintas maneras en que están abiertos los tubitos 2, 4, 6 por las fibras 12, 34, 56, etc. deben trazarla también en la superficie interior del cerebro.

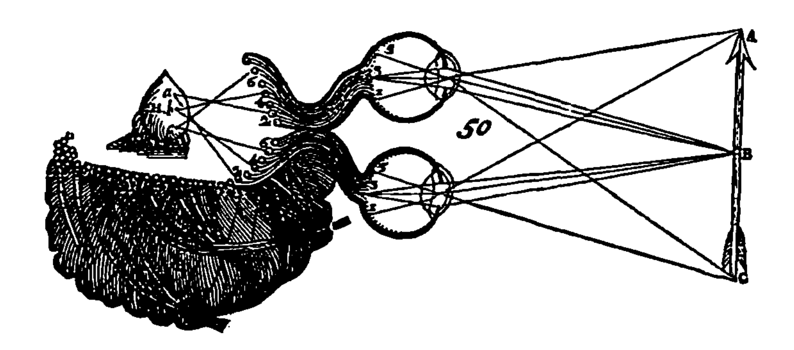


Fig. 30

Pensad seguidamente que los espíritus que tienden a entrar en cada uno de los tubitos 2, 4, 6 y similares no proceden indistintamente de todos los puntos situados en la superficie de la glándula H, sino sólo de alguno en particular y que los procedentes, por ejemplo, del punto *a* de esa superficie son los que tienden a entrar en el tubo 2, y los de los puntos *b* y *c* son los que tienden a entrar en los tubos 4 y 6, y así todos los demás. De tal suerte que, en el mismo momento en que la abertura de esos tubos se hace más grande, los espíritus empiezan a salir con mayor libertad y mayor rapidez de como lo hacían anteriormente por los lugares de la glándula que los miran. Y que, igual que las distintas formas en que se abren los tubos 2, 4, 6 trazan una figura que coincide con la del objeto ABC en la superficie interior del cerebro, así, según la manera en que los espíritus salen de los puntos *a*, *b*, *c*, trazan la figura en la superficie de esa glándula.

Y notad que por esas figuras no doy a entender sólo las cosas que representan en cierto modo la posición de las líneas y de las superficies de los objetos, sino también todas las que, siguiendo lo que he dicho anteriormente, permitirán al alma percibir el movimiento, el tamaño, la distancia, los colores, los sonidos, los olores y otras cualidades de ese tipo; e incluso las que le permitirán percibir el cosquilleo, el dolor, el hambre, la sed, la alegría, la tristeza y otras pasiones de ese tipo. Pues es fácil entender que el tubo 2, por ejemplo, será abierto de distinta manera por la acción que, como he dicho, causa la sensación del color rojo o la del cosquilleo, que por la acción que, como he dicho, causa la sensación del color blanco o la del olor; y que los espíritus que salen del punto *a* tenderán de manera distinta hacia ese tubo, según esté abierto también de manera distinta, y así para todos los demás.

Ahora bien, entre esas figuras, no son las que se imprimen en los órganos de los sentidos externos o en la superficie interna del cerebro, sino sólo las que se trazan en los espíritus sobre la superficie de la glándula H, donde está la *sede de la imaginación y del sentido común*, las que deben ser recibidas como ideas, es decir, como formas o imágenes que el alma razonable tomará en consideración inmediatamente, cuando, una vez unida a esa máquina, imagine o perciba un objeto.

Y tened en cuenta que digo «imagine» o «perciba», sobre todo porque quiero sobreentender normalmente, bajo el nombre de *idea*, todas las impresiones que pueden recibir los espíritus al salir de la glándula H. Todas ellas se adscriben al sentido común cuando dependen de la presencia de objetos, pero pueden ser debidas también a mu-

chas otras causas, como os diré después, y entonces deben atribuirse a la imaginación. Y podría añadir aquí cómo las huellas de esas ideas van pasando por las arterias hacia el corazón y se irradian así por toda la sangre, y cómo incluso pueden verse algunas veces obligadas, por culpa de ciertas acciones de la madre, a imprimirse en los miembros del feto que se está formando en sus entrañas. Pero me contentaré con deciros también cómo se imprimen en la parte interior del cerebro, señalada con una B, donde está la *sede de la memoria*.

Pensad, pues, en ese efecto: que después de que los espíritus, que salen de la glándula H (fig. 30), hayan recibido en ella la impresión de una idea, pasan desde ahí y por los tubos 2, 4, 6 y similares a los poros e intervalos que están entre las fibras que componen esa parte del cerebro, B; y que tienen la capacidad de ensanchar un poco esos intervalos y doblar y disponer de distinto modo las fibras que encuentran en su camino según las distintas maneras en que se muevan y las distintas aberturas de los tubos por donde pasan, de tal suerte que trazan también figuras que se vinculan a las de los objetos, sin embargo no desde el primer momento con la misma facilidad ni la misma perfección como en la glándula H, sino mejorando poco a poco, según sea su acción más fuerte y de mayor duración o sea más repetida. Y ésta es la causa de que las figuras tampoco se borren tan fácilmente, sino que perduren de modo tal que, gracias a ellas, las ideas que estuvieron alguna vez en esa glándula puedan formarse de nuevo mucho tiempo después, sin que se requiera la presencia de los objetos a los que se vinculan. Y en eso consiste la *memoria*. Por ejemplo, cuando la acción del objeto ABC, al aumentar la abertura de los tubos 2, 4, 6, es la causa de que los espíritus penetren en mayor cantidad de lo que lo harían si no tuviera lugar esa acción, es la causa también de que, al pasar los espíritus más allá de N, tengan la capacidad de formar ahí ciertos accesos que permanecen abiertos incluso después de que cese la acción del objeto ABC, o que, si se vuelven a cerrar, por lo menos imprimen cierta disposición en las fibras que componen esa parte del cerebro N, gracias a la cual pueden abrirse de nuevo con mucha más facilidad que si nunca hubieran estado abiertos, del mismo modo que, si se pasaran varias agujas o punzones a través de una tela, como podéis ver en la tela A (fig. 31), los agujeritos que haríamos se mantendrían todavía abiertos, como hacia *a* y hacia *b*, después de que quitáramos las agujas o, si se volvieran a cerrar, dejarían huellas en esa tela, como hacia *c* y hacia *d*, que permitirían que pudieran volverse a abrir fácilmente.

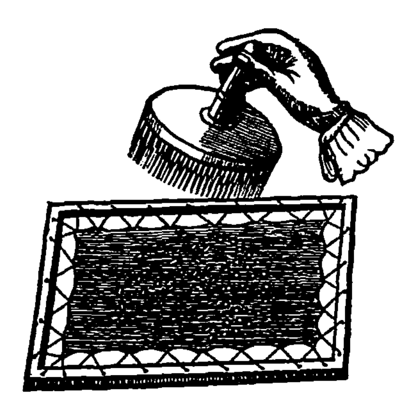


FIG. 31

Y hay que insistir incluso en que si sólo se volvieran a abrir algunos, como *a* y *b*, eso solo podría ser la causa de que los otros, como *c* y *d*, se volvieran a abrir también y al mismo tiempo, sobre todo si se habían abierto varias veces todos a la vez y no solían abrirse separadamente, los unos sin los otros. Eso muestra cómo el recuerdo de una cosa puede ser excitado por el recuerdo de otra que fue imprimido en la memoria al mismo tiempo que aquél. Como, si veo dos ojos y una nariz, me imagino en seguida una frente y una boca, y todas las otras partes de la cara, porque no estoy acostumbrado a ver una sin la otra; y cuando veo fuego, me acuerdo de su calor porque otras veces lo he percibido al ver el fuego.

Considerad, además de eso, que la glándula H está compuesta por una materia muy blanda y que no está toda ella junto a la sustancia del cerebro y unida a ella, sino sólo ligada a unas pequeñas arterias (cuyas pieles son muy laxas y flexibles) y sostenida casi en equilibrio por la fuerza de la sangre que el calor del corazón empuja hacia ella, de suerte que hace falta muy poco para determinarla a que se incline y se ladee más o menos, sea de un lado, sea de otro, y hacer que, al inclinarse, disponga que los espíritus que salgan de ella discurran hacia ciertas partes del cerebro mejor que hacia otras.

Además, hay dos causas principales, sin contar la fuerza del alma, de la cual hablaré después, que pueden hacer que se mueva y que tengo que explicaros aquí.

La primera es la diferencia existente entre las partículas de los espíritus que salen de la glándula H. Pues si todos esos espíritus tuvieran exactamente la misma fuerza y no hubiera ninguna otra causa que determinara que la glándula se inclinara de este o aquel lado, fluirían por igual por todos sus poros y la sostendrían completamente

recta e inmóvil en el centro de la cabeza, tal como está representada en la figura 40 (fig. 32). Pero, como un cuerpo atado sólo a algunos hilos, que estuviera sostenido en el aire por la fuerza del humo que saliera de un horno, flotaría sin cesar aquí y allí, según el modo en que actuaran sobre él las distintas partículas de tal humo, así las partículas de esos espíritus que levantan y sostienen esa glándula, al ser casi siempre distintas en algo, no dejan de agitarla y de hacer que se incline, sea de un lado, sea de otro, como la podéis ver en la figura 41 (fig. 33), donde no sólo el centro H de la glándula está un poco alejado del centro del cerebro señalado con una O, sino que también los extremos de las arterias que la sostienen están curvados de tal manera que casi todos los espíritus que le llevan las arterias discurren por la parte de la superficie *a*, *b*, *c* hacia los tubitos 2, 4, 6, abriendo de este modo aquellos de sus poros que miran hacia allí mucho más que los otros.

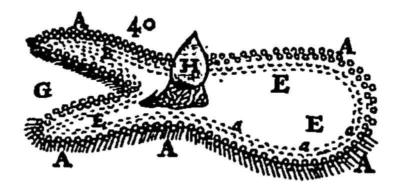


Fig. 32

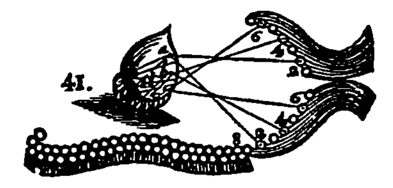


Fig. 33

Pero, el efecto principal que se sigue de ello consiste en que los espíritus, al salir especialmente más de ciertos lugares de la superficie de esa glándula que de otros, pueden tener la capacidad de volver los tubitos de la superficie interior del cerebro adonde van a parar hacia los lugares de donde proceden, si no los encuentran ya completamente vueltos; y, por ese medio, pueden tener la capacidad de mover los miembros a los que están vinculados esos tubos hacia los lugares a los que se vinculan esa partes de la superficie de la glándula H. Y debéis notar que la idea de ese movimiento de los miembros no depende sino de la forma en que esos espíritus salgan entonces de la glándula y que, siendo así, es la idea de ese movimiento la que lo ocasiona.

Como aquí, por ejemplo (fig. 34), se puede suponer que la causa de que el tubo 8 se vuelva más bien hacia el punto *b* que hacia cualquier otro no obedece sino al hecho de que los espíritus que salen de ese punto tienden con más fuerza hacia él que ningún otro, y que eso mismo permitiría al alma notar que el brazo se vuelve hacia el objeto B, si ya estuviera en esa máquina, tal como supondré más adelante.

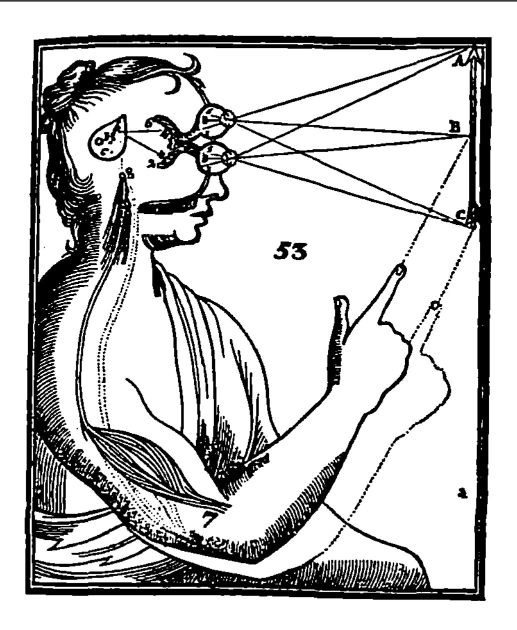


Fig. 34

Pues hay que pensar que todos los puntos de la glándula hacia los que se puede volver ese tubo 8 corresponden de tal manera a todos los lugares hacia los que el brazo 7 puede volverse que la causa de que ahora ese brazo esté vuelto hacia el objeto B no es otra que el hecho de que el tubo mire al punto *b* de la glándula. Y que si los espíritus cambiaran su curso y volvieran ese tubo hacia cualquier otro punto de la glándula, como por ejemplo hacia *c*, las fibras 8, 7, que salen de sus alredores y van a parar a los músculos de ese brazo, al cambiar asimismo de posición dichas fibras, estrecharían algunos de los poros del cerebro que están hacia D y ensancharían otros, lo cual sería la causa de que los espíritus, al pasar de ahí a los músculos de forma distinta de como lo hacen ahora, volvieran al instante el brazo hacia el objeto C. Como, por el contrario, si alguna otra acción distinta de la de los espíritus que entran por el tubo 8 volviera ese mismo brazo hacia B o hacia C, haría que ese tubo 8 se volviera hacia los puntos *b* o *c* de la glándula, de suerte que se formaría la idea de ese movimiento también al mismo tiempo, por lo menos si la atención no estuviera distraída hacia otra cosa, es decir, si a la glándula H no le impidiera alguna otra acción más fuerte volverse hacia 8. Y así, en general, hay que pensar que cada uno de los otros tubitos que están en la superficie interior del cerebro corresponde a cada uno de los otros miembros, y cada uno de los otros puntos de la superficie de la glándula H a cada uno de los la-

dos hacia los cuales pueden volverse esos miembros, de suerte que los movimientos de tales miembros y sus ideas pueden deber su origen recíprocamente los unos a los otros.

Y, además, para comprender aquí en todo caso cómo, cuando los dos ojos de esa máquina y los órganos de otros de su varios sentidos están vueltos hacia un mismo objeto, no se forman en su cerebro varias ideas de ese objeto, sino una sola, hay que pensar en que los espíritus salen siempre de los mismos puntos de esa superficie de la glándula H y que, al tender hacia distintos tubos, pueden volver los distintos miembros hacia los mismos objetos: como aquí (fig. 34), donde los espíritus que tienden hacia los tubitos 4, 4 y 8 salen únicamente del punto *b* y vuelven al mismo tiempo los dos ojos y el brazo derecho hacia el objeto B.

Os será fácil creer todo esto si, para entender también en qué consiste la idea de la distancia de los objetos, pensáis que, según cómo cambie esta superficie de situación, esos mismos puntos corresponden a lugares tanto más alejados del centro del cerebro O cuanto más cerca están, y tanto más cercanos cuanto más alejados están. Por ejemplo, si el punto *b* estuviera un poco más retirado hacia atrás de lo que está, se correspondería a un lugar más alejado de lo que está B; y, si estuviera un poco más inclinado hacia delante, se correspondería a uno más cercano.

Y por ello, cuando haya un alma en esa máquina, podrá percibir alguna vez varios objetos por mediación de los mismos órganos, dispuestos de la misma manera y sin que nada cambie, excepto la situación de la glándula H. En este caso (fig. 35), por ejemplo, el alma podrá percibir lo que está en el punto L por mediación de las dos manos que sujetan los dos palos NL y OL, ya que del punto L de la glándula H salen los espíritus que entran en los tubos 7 y 8, a los que responden las dos manos; sin embargo, si esta glándula H estuviera un poco más hacia delante de lo que está, de tal manera que los puntos de su superficie *n* y *o* estuvieran en los lugares señalados con *i* y *k*, y, por consiguiente, que de ellos salieran los espíritus que van hacia 7 y hacia 8, el alma tendría que percibir lo que está hacia N y hacia O por mediación de las mismas manos y sin que éstas cambiaran en nada.

Por lo demás, hay que fijarse en que, cuando la glándula H está inclinada hacia un lado únicamente por la fuerza de los espíritus y sin que contribuyan a ello ni el alma razonable ni los sentidos externos, las ideas que se forman en su superficie no proceden sólo de las desigualdades que se hallan entre las partículas de esos espíritus y que

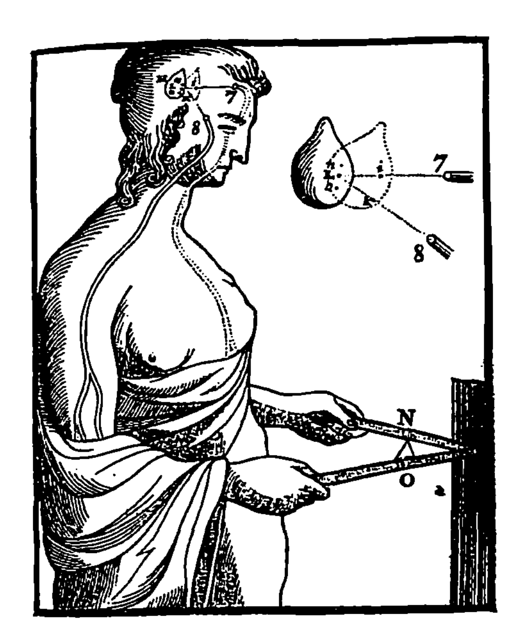


Fig. 35

producen la diferencia de caracteres y humores, como ya se ha explicado anteriormente, sino que también proceden de las impresiones de la memoria. Pues si la forma de un objeto particular está impresa de manera mucho más nítida que ninguna otra en el lugar del cerebro hacia el cual justamente está inclinada esta glándula, los espíritus que tienden hacia ese lugar no pueden dejar de recibir también la impresión de esa forma. Y es así como las cosas pasadas vuelven de vez en cuando al pensamiento, como si fuera casualidad, y sin que la memoria sea excitada por algún objeto que afecte a los sentidos.

Pero si varias figuras distintas se hallan trazadas en ese mismo lugar del cerebro, y todas ellas casi con la misma perfección, como es lo más frecuente, los espíritus recibirán parte de la impresión de cada una de ellas, en menor o mayor proporción según las distintas superposiciones de sus partes. Y de esta manera se forman las quimeras y los hipogrifos en la imaginación de los que sueñan despiertos, es decir, los que dejan vagar indolentemente aquí y allá su fantasía, sin que la distraigan los objetos externos y sin que la guíe la razón.

Pero el efecto de la memoria que aquí me parece más digno de consideración es que, sin que haya ninguna alma en esa máquina, esté, por naturaleza, en disposición de imitar todos los movimientos que hagan en su presencia tanto hombres de verdad como otras máquinas semejantes a ellas.

La segunda causa que puede determinar los movimientos de la glándula H es la acción de los objetos al tocar éstos los sentidos. Pues es fácil entender (fig. 36) que, al ensancharse la abertura de los tubitos 2, 4, 6, por ejemplo, debido a la acción del objeto ABC, los espíritus que desde ese mismo momento empiezan a fluir hacia ellos con mayor libertad y rapidez de lo que lo hacían arrastran tras de sí, un poco, esa glándula y hacen que se incline, si otro factor no se lo impide; y, al cambiar la disposición de sus poros, empieza a llevar mucha mayor cantidad de espíritus de lo que anteriormente llevaba por *a*, *b*, *c*, hacia 2, 4, 6, por lo cual la idea que forman los espíritus adquiere mayor perfección. He aquí el primer efecto en el que debíais fijaros.

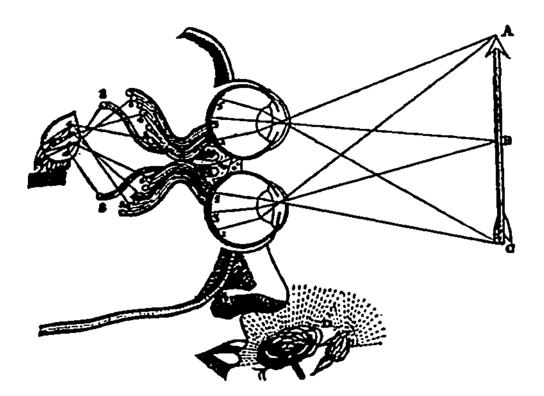


Fig. 36

El segundo consiste en que, mientras la inclinación obligada hacia un lado se impone, ésta impide a la glándula recibir con tanta facilidad las ideas de los objetos que actúan sobre los órganos de los demás sentidos. Como aquí, por ejemplo, mientras que casi todos los espíritus que produce la glándula H salen de los puntos *a*, *b*, *c*, del punto *d* no salen los suficientes como para formar la idea del objeto D, cuya acción no supongo yo ni tan viva ni tan fuerte como la de ABC. De esta manera entendemos cómo las ideas se estorban unas a otras; de ahí que no podamos estar muy atentos a muchas cosas al mismo tiempo.

Hay que recalcar también que a los órganos de los sentidos, en el momento en que los toca un objeto más fuerte que los otros, aunque no estén en la mejor disposición posible para recibir su acción, les basta con la presencia de ese objeto para adquirir la disposición requerida. Así, por ejemplo, si el ojo está en disposición de mirar hacia un lugar bastante alejado, desde el momento en que el objeto ABC, que está bastante cerca, se presenta ante él, insisto en que la acción de ese

objeto podrá hacer que el ojo esté en seguida en disposición de mirarlo fijamente.

Y para que esto sea más comprensible, tened en cuenta, en primer lugar, la diferencia que hay entre el ojo en disposición de mirar un objeto alejado, como está en la figura 50 (fig. 30), y el mismo ojo en disposición de mirar uno más cercano, como en esta figura 51 (fig. 37). La diferencia consiste no sólo en que el humor cristalino esté un poco más abovedado y en que las restantes partes del ojo tengan, según la medida de cada una, una disposición distinta en esta figura que en la precedente, sino también en que los tubitos 2, 4, 6 están inclinados hacia un punto más cercano y en que la glándula H se acerca un poco más a ellos y en que la parte de su superficie *a*, *b*, *c* está, en proporción, un poco más abovedada o curvada, de tal suerte que, en una y en otra figura, los espíritus que tienden hacia el tubo 2 salen siempre del punto *a*; del punto *b*, los que tienden hacia el tubo 4; y del punto *c*, los que tienden hacia el tubo 6. Tened en cuenta también que basta con los movimientos de la glándula H para cambiar la situación de esos tubos y, en consecuencia, toda la disposición del ojo, del mismo modo que ya se ha dicho, en general, que puede originar el movimiento de todos los miembros.

Pensad a continuación que esos tubos 2, 4, 6 (fig. 37) pueden estar tanto más abiertos gracias a la acción del objeto ABC cuanto más en disposición de mirarlos esté el ojo. Pues si todos los rayos que caen sobre el punto 3 proceden, por ejemplo, del objeto B, como ocurre cuando el ojo mira fijamente hacia él, es evidente que sus acciones deben tirar con más fuerza de la fibra 3, 4 que si procedieran en parte de A, en parte de B, en parte de C, como ocurre en cuanto el ojo está en una disposición algo distinta, ya que, entonces, sus acciones, al no

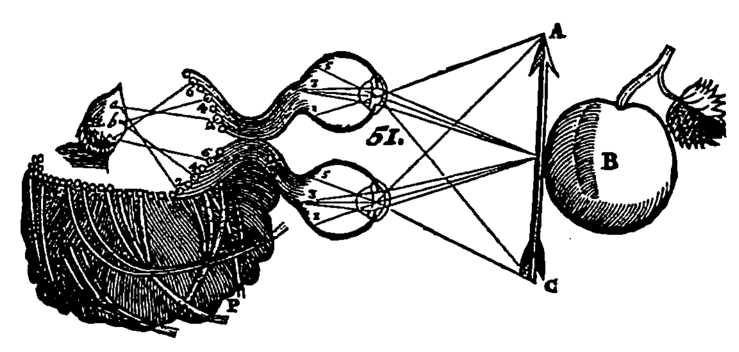


Fig. 37

ser ni tan similares ni estar tan unidas, no pueden ser de ningún modo tan fuertes, e incluso se estorban a menudo unas a otras. Sin embargo, esto sólo ocurre en objetos cuyos lineamentos no son ni muy similares ni están muy confundidos, igual que sólo con respecto a ellos el ojo puede distinguir bien la distancia y discernir sus partes, tal como lo he puesto de manifiesto en la *Dióptrica*.

Pensad, además, que la glándula H puede ser movida con mucha mayor facilidad hacia el lado hacia el que, al inclinarse, disponga el ojo para recibir con mayor nitidez que ahora la acción del objeto que, de entre todos, actúa con más fuerza, que hacia los lados donde podría provocar lo contrario. Como, por ejemplo, en esa figura 50 (fig. 30), donde el ojo está en disposición de mirar un objeto alejado, hace falta una fuerza mucho menor para incitar a la glándula a que se incline un poco más hacia delante de lo que está que para incitarla a que se retire hacia atrás, ya que, al retirarse, haría que el ojo estuviera en una disposición aún menos apta de lo que está para recibir la acción del objeto ABC, que, suponemos, es el más cercano y el que actúa con mayor fuerza sobre él. Y, de este modo, esa glándula haría que los tubitos 2, 4, 6 estuvieran también menos abiertos por causa de esa acción y que los espíritus que salen de los puntos *a*, *b*, *c* fluyeran también con menos libertad hacia esos tubos. Sin embargo, si avanzara, haría todo lo contrario: al estar el ojo en mejor disposición para recibir esa acción, los tubitos 2, 4, 6 se abrirían más y, en consecuencia, los espíritus que salen de los puntos *a*, *b*, *c* fluirían hacia ellos con mayor libertad, de suerte que, en cuanto la glándula empezara a moverse en esa dirección, aunque mínimante, el flujo de esos espíritus la arrastraría inmediatamente y no la dejaría detenerse hasta que adquiriera la disposición en que la vemos en la figura 51 (fig. 37) y el ojo mirara fijamente hacia ese objeto cercano, ABC.

De tal modo que sólo queda por deciros la causa del inicio de su movimiento, que no es otra, normalmente, que la fuerza del propio objeto, que, al actuar sobre el órgano de un sentido, aumenta la abertura de alguno de los tubitos que están en la superficie interior del cerebro y hacia los cuales los espíritus se dirigen inmediatamente, a la vez que atraen hacia sí mismos esa glándula, inclinándola hacia ese lado. Pero en el caso de que esos tubos, por otro motivo, estuvieran tanto o más abiertos de cuanto los abre ese objeto, hay que pensar que, como las partículas de los espíritus que fluyen a través de sus poros son desiguales, la empujan unas veces hacia aquí, unas veces hacia allá, con mucha rapidez y en menos que se guiña un ojo, por todas partes y sin dejarla

en reposo ni un solo instante; y si, por casualidad, la empujan primero hacia un lado hacia el que le es difícil inclinarse, la acción de aquéllos, que no es en sí demasiado fuerte, tendrá un efecto muy flojo; pero, al contrario, por poco que la empujen hacia el lado al que ella misma tiende, no dejará de inclinarse inmediatamente hacia ese lado y dispondrá al instante el órgano del sentido de manera que reciba la acción de su objeto con la mayor perfección posible, tal como acabo de explicar.

Llevemos, finalmente, los espíritus hasta los nervios y veamos los movimientos que de ellos dependen. Si los tubitos de la superficie interior del cerebro no están más abiertos unos que otros ni de distinta manera y, por consiguiente, esos espíritus no reciben la impresión de ninguna idea en particular, se extienden indistintamente por todas partes y pasan de los poros que están hacia B (*cf.* fig. 28) a los que están hacia C, desde donde las más sutiles de sus partículas se derramarán fuera del cerebro por los poros de la finísima piel que lo envuelve, y lo sobrante, encauzándose hacia D, alcanzará los nervios y los músculos, sin causar allí ningún efecto particular porque se repartirá de manera uniforme. Pero si algunos de los tubos están más o menos abiertos o tan sólo abiertos de distinta manera que los de alrededor, por la acción de los objetos que mueven los sentidos, las fibras que componen la sustancia del cerebro, al estar, en consecuencia, un poco más tensas o más sueltas unas que otras, llevarán los espíritus hacia ciertos lugares de su base y, de ahí, hacia ciertos nervios, con mayor o menor fuerza que hacia los restantes. Y eso será suficiente para causar diversos movimientos en los músculos, tal como se ha explicado ampliamente más arriba.

Además, al hacer que concibáis esos movimientos como semejantes a aquellos a los que por naturaleza estamos incitados por causa de las diversas acciones de los objetos que mueven nuestros sentidos, también quiero que consideréis los seis distintos tipos de circunstancias de los cuales dependen. La primera es el lugar de donde procede la acción que abre alguno de los tubitos por los que entran, primero, los espíritus. La segunda consiste en la fuerza y demás cualidades de esa acción. La tercera, en la disposición de las fibras que componen la sustancia del cerebro. La cuarta, en la fuerza desigual que pueden tener las partículas de los espíritus. La quinta, en las distintas posiciones de los miembros exteriores. La sexta, en el encuentro de varias acciones que mueven al mismo tiempo los sentidos.

Por lo que atañe al lugar de donde procede la acción, ya sabemos que, si el objeto ABC (fig. 37), por ejemplo, actuara sobre otro sentido

que no fuera el de la vista, abriría, en la superficie interior del cerebro, unos tubitos distintos de los que están señalados con 2, 4, 6. Y sabemos que, si ese objeto estuviera más cerca o más lejos o situado, con respecto al ojo, de manera distinta de como está, podría abrir realmente esos mismos tubos, pero tendrían éstos que estar situados de manera distinta de como están y, por consiguiente, recibirían espíritus de otros puntos de la glándula que no son los señalados con *a*, *b*, *c* y los llevarían hacia lugares que no fueran ABC, adonde los llevan ahora, y así con todos los demás.

En cuanto a las distintas cualidades de la acción que abre dichos tubitos, sabemos también que, según sean las acciones, la abertura es distinta, y recordemos que esto basta para cambiar el recorrido de los espíritus en el cerebro. Así, por ejemplo, si el objeto ABC es rojo, es decir, si actúa sobre el ojo 1, 3, 5 de la manera que, según he dicho más arriba, se requiere para percibir el color rojo, y tiene, además, la forma de una manzana o de otra fruta, hay que pensar que abrirá los tubos 2, 4, 6 de un modo particular, que será la causa de que las partes del cerebro que están hacia N estén presionadas una contra otra [y que las que están hacia O retrocedan unas por causa de otras][5] un poco más que de costumbre, de suerte que los espíritus que entren por los tubos 2, 4, 6 discurrirán por O hacia P. Y si el objeto ABC tuviera otro color, u otra forma, no serían precisamente las fibras que están hacia N o hacia O las que harían tomar otro recorrido a los espíritus que entran por 2, 4, 6, sino algunas otras fibras de su alrededor.

Y si el calor del fuego A (fig. 38), cercano a la mano B, sólo fuera débil, tendríamos que pensar que la manera en que abriera el tubo 7 sería la causa de que las partes del cerebro que están hacia N se comprimieran y las que están hacia O se ensancharan un poco más de lo habitual y así los espíritus procedentes del tubo 7 irían de N hacia P por O. Pero supongamos que ese fuego quema la mano, entonces tenemos que pensar que su acción abre de tal manera el tubo 7 que los espíritus que entran en él tienen tal fuerza que pasan en línea recta más allá de N, es decir, hasta O y R, donde empujan hacia delante las partes del cerebro que se encuentran en su recorrido y las aprietan de tal manera que ellos, por culpa de esas partes, son empujados y desviados hacia S, y así todos los demás.

---

[5] Las palabras entre corchetes aparecen así en la edición latina. Respecto a ellas, Louis de la Forge afirma: «No se leen en la edición impresa, pero sí en todos los manuscritos».



Fig. 38

En cuanto a la disposición de las fibras que componen la sustancia del cerebro, puede ser adquirida o natural, y como la adquirida depende de todas las demás circunstancias que cambian el recorrido de los espíritus me será más fácil explicarla más adelante. Pero, a fin de que os diga en qué consiste la natural, debéis saber que Dios, al formar esas pequeñas fibras, las ha dispuesto de tal manera que los pasos que ha dejado entre ellas llevan los espíritus, movidos por una acción particular, hacia todos los nervios adonde deben ir, para provocar en esta máquina los mismos movimientos que una acción semejante podría provocar en nosotros, siguiendo los instintos de nuestra naturaleza. Como aquí (fig. 38), por ejemplo, donde el fuego A quema la mano B y es la causa de que los espíritus que entran en el tubo 7 tiendan hacia O, esos espíritus encuentran ahí dos poros o pasos principales OR, OS, uno de los cuales, a saber, OR, los lleva a todos los nervios que sirven para mover los miembros externos de la manera requerida para evitar la fuerza de esa acción: por ejemplo, a los que llevan a retirar la mano o el brazo o todo el cuerpo y a volver la cabeza y los ojos hacia ese fuego para ver, con mayor claridad, lo que hay que hacer para resguardarse de él. Por el otro, OS, los espíritus van a todos los nervios que son causa de movimientos internos parecidos a los que, en nosotros, resultan del dolor, como a los que encogen el corazón,

perturban el hígado y otros similares. Y van también a los que pueden ser causa de movimientos externos que atestiguan el dolor, como a los que provocan las lágrimas, arrugan la frente y las mejillas y disponen la voz para gritar. Si, por el contrario, la mano B estuviera muy fría y el fuego A la calentara con moderación y sin quemarla, sería la causa de que esos mismos espíritus que entran por el tubo 7 ya no se dirigieran hacia O y R, sino hacia O y P, donde encontrarían de nuevo los poros dispuestos a llevarlos a todos los nervios que sirven para los movimientos adecuados a esta acción.

Y tened en cuenta que he prestado especial atención a los dos poros OR y OS para mostrar que casi siempre de una misma acción surgen dos tipos de movimientos, a saber, los externos, que sirven para alcanzar las cosas deseables o evitar las nocivas, y los internos, a los que se da comúnmente el nombre de *pasiones*, que sirven para que el corazón, el hígado y todos los demás órganos de los que pueden depender el temperamento de la sangre y también el de los espíritus estén dispuestos de tal modo que los espíritus que nacen entonces sean aptos para provocar los movimientos externos que, en consecuencia, deben producirse. Pues, si suponemos que las distintas cualidades de esos espíritus constituyen una de las circunstancias que sirven para cambiar su recorrido, tal como lo explicaré en seguida, es lícito pensar que si, por ejemplo, se trata de evitar un mal cualquiera por la fuerza, venciéndolo o rechazándolo, a lo que inclina la pasión de la *ira*, los espíritus estarán desigualmente agitados y serán más fuertes que de costumbre; y, por el contrario, esos espíritus deben ser menos abundantes y menos fuertes, si se debe evitar ese mal esquivándolo o soportándolo con paciencia, a lo que inclina la pasión del *miedo*, y, para este efecto, el corazón tiene que encogerse entonces como para no gastarlos y reservarlos para futuras necesidades, y por ésta podéis juzgar las demás pasiones. En cuanto a los demás movimientos externos que no sirven para evitar el mal o seguir el bien, sino únicamente para atestiguar las pasiones, como son los movimientos de reír o llorar, sólo se producen en momentos propicios y porque los nervios por donde deben entrar los espíritus que los provocan nacen muy cerca de aquellos por donde entran los espíritus para provocar las pasiones, tal como nos lo demuestra la anatomía.

Pero todavía no os he demostrado cómo las distintas cualidades de los espíritus tienen, a veces, la capacidad de cambiar la dirección de su recorrido, lo cual ocurre sobre todo cuando, desde otras partes, no son influidas por nada o sólo en muy escasa medida. Como, si los nervios

del estómago se agitan del modo en que, según he dicho más arriba, deben agitarse para producir la sensación de hambre y en ese momento no se presenta a ningún sentido ni tampoco a la memoria nada que parezca idóneo para comer, los espíritus que esta acción haga entrar en el cerebro por los tubos 8 se dirigirán a un lugar donde encontrarán varios poros dispuestos para llevarlos indistintamente a todos los nervios que pueden servir para la búsqueda o la persecución de un objeto, de manera que la desigualdad de sus partículas será la única causa de que dirijan su recorrido hacia unos nervios y no hacia otros.

Y si ocurre que las más fuertes de esas partículas son las que ahora tienden a fluir hacia ciertos nervios y las que poco después tenderán hacia los contrarios, eso hará que esa máquina imite los movimientos que se ven en nosotros cuando vacilamos o dudamos por algo. De la misma manera, si la acción del fuego A está entre las que llevan los espíritus hacia R y las que los llevan hacia P, es decir, entre las que causan dolor y las que causan placer, es fácil entender que las desigualdades que hay en esos espíritus bastarán para dirigirlos hacia uno u otro lugar; por eso, a menudo, una misma acción nos resulta agradable cuando estamos de buen humor y nos disgusta cuando estamos tristes y malhumorados. Y podéis deducir de esto la razón de todo lo que he dicho más arriba sobre los humores e inclinaciones, tanto naturales como adquiridas, que dependen de la diferencia en los espíritus.

Por lo que atañe a las distintas posiciones de los miembros exteriores, sólo hay que recordar que son ellas las que cambian la posición de los poros que llevan, inmediatamente, los espíritus a los nervios, de tal suerte que, por ejemplo, si la cabeza estuviera vuelta hacia el lado izquierdo, cuando el fuego A quema la mano B, y no como lo está en este momento hacia la derecha, los espíritus irían, tal como lo hacen ahora, del 7 hacia N, después hacia O, y, de ahí, hacia R y S; pero desde R, los espíritus en lugar de ir hacia X, por donde supongo que deben pasar para enderezar la cabeza que está vuelta hacia la mano derecha, irían hacia Z, por donde supongo que deben entrar para enderezarla cuando está vuelta hacia la izquierda, sobre todo porque, si la situación de esta cabeza, que es, en ese momento, causa de que las fibras de la sustancia del cerebro que están hacia X estén mucho más sueltas y sean más fáciles de separar entre sí que las que están hacia Z, se cambiara, haría que, al contrario, las que están hacia Z estuvieran más sueltas y las que están hacia X muy tensas y apretadas.

Así, para entender cómo una única acción, sin ningún cambio, puede mover ahora un pie de esta máquina, ahora otro, tal como lo

requiere el andar, basta con pensar que los espíritus pasan por un único poro, cuyo extremo está dispuesto de distinto modo y los lleva hacia nervios distintos cuando está adelantado el pie izquierdo y cuando lo está el derecho. Y se puede aplicar todo lo que acabo de decir a la respiración y a los demás movimientos que no dependen, normalmente, de ninguna idea, y digo normalmente porque alguna vez pueden depender de alguna.

Ahora que creo haber explicado suficientemente todas las funciones del estado de vigilia, me quedan muy pocas cosas por decir con respecto al *sueño*, pues, en primer lugar, basta con echar un vistazo a esta figura 50 bis (fig. 39) y ver cómo las fibras DD, que van a parar a los nervios, están sueltas y apretadas para entender cómo, cuando esta máquina representa el cuerpo de un hombre que duerme, las acciones de los objetos externos no pueden, en su mayoría, llegar hasta el cerebro para ser allí percibidas y los espíritus que están en el cerebro no pueden, a su vez, llegar hasta los miembros externos para moverlos: éstos son los dos efectos principales del sueño.

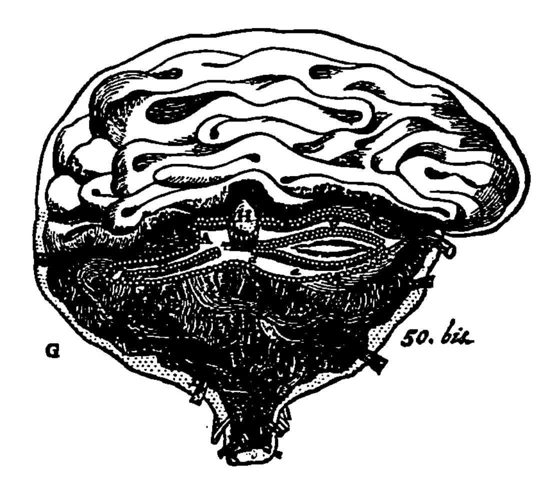


Fig. 39

Por lo que atañe a los *sueños*, dependen, en parte, de la fuerza desigual que tendrán los espíritus al salir de la glándula H (fig. 40) y, en parte, de las impresiones que se hallan en la memoria, de suerte que no difieren en nada de esa ideas que, como ya he dicho más arriba, se forman alguna vez en la imaginación de los que sueñan despiertos, excepto en que las imágenes que se forman durante el sueño pueden ser mucho más nítidas y más vivas que las que se forman en estado de vigilia. Y la razón está en que una misma fuerza puede abrir más



Fig. 40

los tubitos como 2, 4, 6, y los poros como *a*, *b*, *c*, que sirven para formar esas imágenes, cuando las partes del cerebro que los rodean están sueltas y distendidas, tal como vemos en esta figura 50 bis (fig. 40), que cuando están tensas, tal como podéis ver en las figuras anteriores. Y por esta misma razón, si, por casualidad, la acción de algún objeto que toca los sentidos pasa hasta el cerebro durante el sueño, no formará en él la misma idea que formaría durante el estado de vigilia, sino otra más nítida y perceptible, como, a veces, mientras dorminos, si nos pica un mosquito, soñamos que nos han pinchado con una espada; si no estamos del todo tapados, nos imaginamos totalmente desnudos, y, si estamos demasiado tapados, pensamos que nos aplasta una montaña.

Por lo demás, durante el sueño, como la sustancia del cerebro está descansando, tiene tiempo para nutrirse y reconstituirse al ser humedecida por la sangre que contienen las pequeñas venas o pequeñas arterias que aparecen en su superficie exterior, de tal manera que, al cabo de un rato, sus poros se han estrechado y los espíritus necesitan menos fuerza que antes para mantenerla completamente tensa, al igual que el viento no requiere la misma fuerza para inflar las velas de una nave cuando están mojadas que cuando están secas. Y, en ese tiempo, esos espíritus se hacen tanto más fuertes cuanto la sangre que los produce se ha purificado al pasar y volver a pasar varias veces por el corazón, tal como lo hemos señalado anteriormente. Y como consecuencia de ello, esta máquina se despertará por sí misma de manera natural cuando haya dormido suficientemente y, por el contrario, se volverá a dormir después de estar despierta largo tiempo, debido a que durante ese estado de vigilia la sustancia de su cerebro se ha resecado y sus poros se han ido ensanchando por la acción continua de los espíritus, y debido a que, al mismo tiempo, si come (tal como hace infaliblemente de vez en

cuando, si puede encontrar algo que comer, ya que el hambre la empuja a ello), el jugo de los alimentos se mezcla con su sangre, la vuelve más espesa y, en consecuencia, se generan menos espíritus.

No me detendré en deciros cómo el ruido, el dolor y las demás acciones que mueven con mucha fuerza las partes interiores de su cerebro, por mediación de los órganos de sus sentidos, y cómo la alegría, la ira y las demás pasiones que agitan fuertemente sus espíritus y cómo la sequedad del aire, que vuelve su sangre más sutil, y otras cosas semejantes pueden impedir que duerma. Tampoco me detendré en explicaros cómo, por el contrario, el silencio, la tristeza, la humedad del aire y cosas semejantes provocan su sueño, ni cómo una gran pérdida de sangre, un ayuno excesivo, beber en demasía y otros excesos semejantes, que llevan en sí algo que aumenta y algo que disminuye la fuerza de sus espíritus, pueden, según el temperamento de la máquina, mantenerla despierta demasiado tiempo o hacer que duerma demasiado; ni cómo, por velar demasiado, su cerebro se puede debilitar, y, por dormir demasiado, entorpecer y, por ese motivo, volverse como el de un hombre insensato o el de un estúpido; ni un sinnúmero de cosas semejantes, sobre todo porque me parece que se pueden deducir con bastante facilidad de las ya explicadas.

Por otra parte, antes de pasar a la descripción del alma racional, quiero que reflexionéis un poco sobre todo lo que acabo de decir acerca de esta máquina y que toméis en consideración, en primer lugar, que no he supuesto en ella ningún órgano ni ningún resorte que no esté hecho de tal manera que no podamos persuadirnos fácilmente de que existen unos semejantes tanto en nosotros como en varios animales irracionales. Ya que, aquellos que pueden ser claramente percibidos por la vista han sido señalados por los anatomistas, y, en cuanto a lo que yo he dicho sobre el modo en que las arterias llevan los espíritus al interior de la cabeza y sobre la diferencia que hay entre la superficie interna del cerebro y el centro de su sustancia, también podréis ver a simple vista bastantes indicios para no dudar de ello, si miráis con un poco de detenimiento. Tampoco podréis dudar de esas pequeñas puertas o válvulas que he colocado en los nervios, en las entradas de cada músculo, si reparáis en que la naturaleza las ha formado, por lo común, en todos los lugares de nuestros cuerpos por donde entra, normalmente, alguna materia que quizá vuelva a salir, como en las entradas del corazón, de la vesícula biliar, de la garganta, de los intestinos más gruesos, y en las divisiones principales de todas las venas. Tampoco podréis imaginar nada tan verosímil referente al cerebro

como el decir que está compuesto por muchas fibras entrelazadas de distintas maneras, ya que todas las pieles y todas las carnes aparecen así compuestas por varias hebras o fibras, lo mismo que observamos en todas las plantas, de tal manera que se trata de una propiedad que parece común a todos los cuerpos que pueden crecer y nutrirse por la unión y el encadenamiento de las pequeñas partículas de los demás cuerpos. Finalmente, por lo que se refiere a las cosas que yo he supuesto y que no pueden ser percibidas por ningún sentido, son todas tan sencillas y tan comunes e incluso tan reducidas en número que, si las comparáis con la composición variada y el maravilloso artificio que aparece en la estructura de los órganos visibles, tendréis más motivo para pensar que he omitido varios que están en nosotros que para pensar que he supuesto alguno que no esté. Y el que sepa que la naturaleza actúa siempre con los medios más fáciles y más sencillos que existen juzgará imposible encontrar otros más semajantes a los que ella emplea que los que yo he propuesto aquí.

A continuación deseo que consideréis que todas las funciones que yo he atribuido a esta máquina, como la digestión de los alimentos, el latido del corazón y de las arterias, la nutrición y el crecimiento de los miembros, la respiración, el estado de vigilia y el sueño; la percepción de la luz, de los sonidos, de los olores, de los sabores, del calor y de todas las demás cualidades en los órganos de los sentidos externos; la impresión de las ideas de todas estas cualidades en el órgano del sentido común y de la imaginación, la retención o huellas de esas ideas en la memoria, los movimientos internos de los apetitos e inclinaciones o pasiones; y, finalmente, los movimientos externos de todos los miembros, que siguen con tanta precisión tanto acciones de los objetos que presentan a los sentidos, como pasiones e impresiones que se hallan en la memoria, imitan con la mayor perfección posible las acciones de un hombre de verdad. Repito, deseo que consideréis que esas funciones son todas por naturaleza consecuencia de la disposición de sus órganos, y sólo de ella, como ni más ni menos resultan de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas los movimientos de un reloj o de otro autómata, de tal manera que no hay que concebir en la máquina, en relación con sus funciones, ninguna alma vegetativa ni sensitiva ni ningún otro principio de movimiento ni de vida que no sean su sangre ni sus espíritus agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón y que no es de naturaleza distinta de la de los fuegos que están en los cuerpos no animados.

ÍNDICE